جہاد، مزاحمت اور بغاوت

اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون کی روشنی میں

ڈاکٹر محمد مشتاق احمد






اردو کُتب خانہ
URDUKUTABKHANAPK.BLOGSPOT


اردو کتب خانہ
URDUKUTABKHANAPK.BLOGSPOT


اردو کتب خانہ
URDUKUTABKHANAPK.BLOGSPOT


بسم الله الرحمن الرحيم


اردو کتب خانہ
URDUKUTABKHANAPK.BLOGSPOT

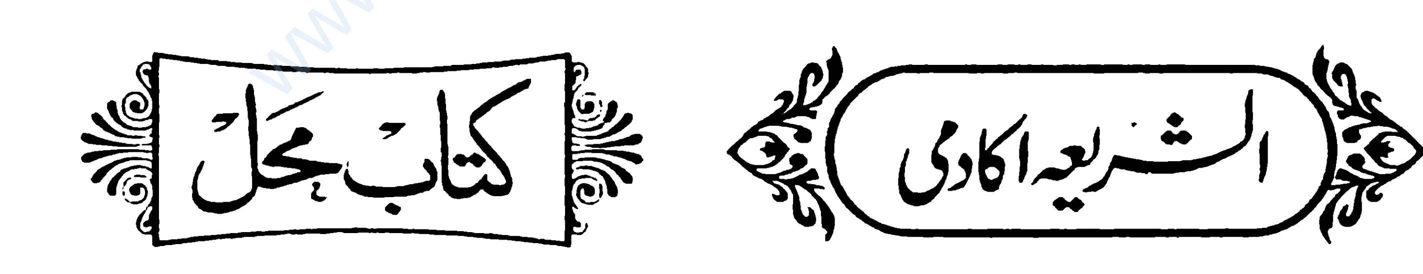
جہاد، مزاحمت اور بغاوت

اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون کی روشنی میں

ڈاکٹر محمد مشتاق احمد

ایسوسی ایٹ پروفیسر قانون

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد



(سلسلہ مطبوعات:۱۶)

کتاب: ''جہاد، مزاحمت اور بغاوت: اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون کی روشنی میں''

مصنف: ڈاکٹر محمد مشتاق احمد

ناشر: الشریعہ اکادمی، ہاشمی کالونی، کنگنی والا، گوجرانوالہ

اشاعت اول: ذوالحجہ ۱۴۲۹ھ / دسمبر ۲۰۰۸ء

اشاعت دوم: رجب ۱۴۳۳ھ / جون ۲۰۱۲ء

اشاعت سوم: محرم ۱۴۳۸ھ / اکتوبر ۲۰۱۶ء

قیمت: ۱۰۰۰ روپے

تقسیم کار

کتاب محل، دربار مارکیٹ، اردو بازار، لاہور

0321-8836932 / 0300-4827500

مکتبہ امام اہل سنت، جامع مسجد شیرانوالہ باغ گوجرانوالہ

0306-6426001 / 0306-6406040

استادِ محترم

جناب ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ کے نام

فہرست

باب سوم: اسلامی ریاست اور دارالاسلام

باب چہارم: بین الاقوامی قانون کی حجیت کا مسئلہ

حصہ دوم: علۃ القتال

باب پنجم: بین الاقوامی قانون میں جنگ کا جواز

باب ششم: حکم جہاد کی نوعیت اور وسعت

حصۂ سوم: آداب القتال

باب دہم: جنگی آداب کے متعلق بین الاقوامی قانون

باب یازدہم: جنگی آداب کے لیے معاہدات کی حجیت

باب دوازدہم: آداب القتال کے قواعد عامہ

باب سیزدہم: شرعی احکام سے انحراف کا جواز۔۱ : معاملۃ بالمثل؟

باب چہاردہم: شرعی احکام سے انحراف کا جواز۔۲ : حالت اکراہ؟

باب پانزدہم: شرعی احکام سے انحراف کا جواز۔۳ : حالت اضطرار؟

باب شانزدہم: مقاتلین اور غیر مقاتلین میں تمیز کا مسئلہ

حصہ چہارم: جنگ آزادی، جہاد اور دہشت گردی

باب بستم: جنگ آزادی کا جواز بین الاقوامی قانون میں

ب بست و یکم: جنگ آزادی اور شریعت

ب بست و دوم: دہشت گردی، فوجداری قانون اور قانونِ جنگ

حصہ پنجم: بغاوت اور خانہ جنگی

ب بست و سوم: خانہ جنگی اور بغاوت کے متعلق بین الاقوامی قانون

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

نحمدہ تبارک وتعالیٰ ونصلی ونسلم علیٰ رسولہ الکریم وعلیٰ آلہ واصحابہ واتباعہ اجمعین.

جہاد آج کے دور میں نہ صرف مغرب اور مسلمانوں کے درمیان تعلقات بلکہ گلوبلائزیشن کی طرف تیزی سے بڑھتے ہوئے عالمی ماحول کے حوالے سے بھی غالباً سب سے زیادہ زیر بحث آنے والا موضوع ہے جس پر مختلف حلقوں میں اور مختلف سطحوں پر بحث ومباحثہ کا سلسلہ جاری ہے۔ یہ بحث اگرچہ نئی نہیں ہے اور صدیوں سے اس کے متنوع پہلوؤں پر مثبت اور منفی طور پر گفتگو ہو رہی ہے، لیکن دوسری جنگ عظیم کے بعد جب سے اقوام عالم نے مل کر اقوام متحدہ کے نام سے ایک بین الاقوامی فورم تشکیل دیا ہے اور سوسائٹی کے متعدد دیگر شعبوں کے ساتھ ساتھ جنگ وقتال کے معاملات کو بھی ایک بین الاقوامی نظام کے دائرے میں لانے کی طرف پیش رفت کی ہے، تب سے دنیا میں اسلام کے غلبہ، اسلامی ممالک میں شریعت اسلامیہ کے احکام وقوانین کے نفاذ، غیر مسلم ممالک واقوام کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات اور جہاد اسلامی کے اہداف اور حدود کار کے بارے میں بحث ومباحثہ نے بھی شدت اختیار کر لی ہے اور اس کے دائرے میں مزید تنوع اور وسعت پیدا ہوتی جا رہی ہے۔

ایک طرف ایک منظم عالمی نظام ہے جسے دنیا کے اکثر ممالک کی حمایت اور پشت پناہی حاصل

ہے اور اس بین الاقوامی چھتری کے نیچے بین الاقوامی قوانین، عالمی معاہدات اور معاملات کا ایک مربوط سسٹم موجود و متحرک ہے جسے مسلم دنیا کی کم و بیش سب حکومتیں تسلیم کرتی ہیں، جبکہ دوسری طرف عالم اسلام کے وہ دینی، فکری اور علمی حلقے ہیں جو دنیا پر اسلام کے غلبہ اور مسلم معاشروں میں اسلامی شریعت کے نفاذ و ترویج کے لیے کوشاں ہیں اور پورے خلوص کے ساتھ اس کے لیے ہر نوع کی قربانی پیش کرتے چلے جا رہے ہیں۔ انھیں اس سے کوئی غرض نہیں کہ آج کی عالمی صورت حال کیا ہے؟ زمینی حقائق کا منظر کیا ہے؟ ان کی جنگ کس کس سے ہے؟ اور اس بین الاقوامی نیٹ ورک کو چیلنج کرتے ہوئے یا کسی حد تک اس کے دائرے میں رہتے ہوئے ان کے پاس اپنے اہداف و مقاصد حاصل کرنے کے عملی امکانات کیا ہیں؟ ان سب سوالات سے بے نیاز ہو کر وہ اپنی ایمانی قوت اور میسر وسائل کے سہارے اسلام کی بالادستی اور نظام شریعت کے نفاذ کے لیے مسلسل سرگرم عمل ہیں۔

آج کے زمینی حقائق اور معروضی سوالات میں ایک بہت بڑا بلکہ شاید سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ دنیا میں کسی بھی جگہ جہاد کی بات ہو یا نفاذ شریعت کا تقاضا ہو، مسلمانوں کے خلاف سب سے اہم حوالہ بین الاقوامی قوانین، انسانی حقوق اور گلوبلائزیشن کے تقاضوں کا پیش کیا جاتا ہے اور ان کے خلاف سب سے بڑی چارج شیٹ یہی ہے کہ وہ ان تینوں کی خلاف ورزی کر رہے ہیں، بین الاقوامی نظام و معاہدات میں شریک ہونے کے باوجود عملی طور پر ان کے ساتھ چلنے کے لیے تیار نہیں ہیں اور اس سے انحراف کے راستے تلاش کرتے رہتے ہیں۔

ان حالات میں اس بات کی ایک عرصہ سے شدت کے ساتھ ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ بین الاقوامی نظام و قوانین کا تفصیل کے ساتھ مطالعہ کیا جائے، اسلامی احکام و قوانین کے ساتھ ان کا تقابلی جائزہ لیا جائے، جہاں جہاں دونوں کا اتفاق ہے، ان جگہوں کی نشان دہی کی جائے، جن امور پر ٹکراؤ اور تضاد ہے، ان کا بھی تعین کیا جائے، پھر ٹھنڈے دل و دماغ کے ساتھ شرعی اصولوں کی روشنی میں انھیں قبول یا رد کرنے اور ان سے نمٹنے کی حکمت عملی تجویز کی جائے اور یہ بحث جذباتیت یا عمل اور ردعمل کی نفسیات سے ہٹ کر خالصتاً علمی اور فقہی بنیادوں پر ہو۔

میں خود اس مضمون کا قدیمی طالب علم ہوں، اس کے کسی بھی پہلو پر جو چیز مجھے اردو یا عربی میں

میسر آتی ہے، اس کا مطالعہ کرتا ہوں، جہاں موقع ملے تحریری یا تقریری طور پر اس پر اظہار خیال بھی کرتا ہوں اور اب تک سینکڑوں مضامین اس حوالے سے سپرد قلم کر چکا ہوں، لیکن میری کچھ کمزوریاں ہیں جو ہر وقت میرے سامنے رہتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ میں انگریزی سے نابلد ہوں جو بین الاقوامی قوانین کے اصل مآخذ تک رسائی کے لیے ضروری ہے، میرا ذہن صرف اصولوں کے استنباط وتعین اور کسی حد تک ان کی تطبیق کے دائروں تک محدود رہتا ہے جبکہ جزئیات وتفصیلات تک رسائی اس کے لیے شجر ممنوعہ کی حیثیت رکھتی ہے، اور مطالعہ کا وہ تسلسل، تنوع اور وسعت مصروفیت اور مزاج دونوں حوالوں سے میرے بس کی بات نہیں جو اس کام کے لیے انتہائی ضروری ہے۔ اس لیے ایک مدت سے یہ خواہش رہی ہے اور اس کے لیے دعا گو رہا ہوں کہ کوئی ایسا صاحب علم سامنے آئے جو اسلامی شریعت اور مروجہ بین الاقوامی نظام وقوانین پر یکساں دسترس رکھتا ہو، مغز کھپائی کرنے والا ہو، مطالعہ وتحقیق کے ذوق سے پوری طرح بہرہ ور ہو اور محنت ومشقت کے تقاضے بھی پورے کر سکے۔

محترم پروفیسر مشتاق احمد صاحب کے مضامین جب سے ''الشریعہ'' میں شائع ہونا شروع ہوئے ہیں، میری نظریں ان پر لگی ہوئی ہیں اور میں اس موقع کی تلاش میں تھا کہ ان سے اس مقصد کے لیے گزارش کر سکوں کہ میرے وجدان کے مطابق شاید قدرت نے اس کام کے لیے ان کا انتخاب کر لیا ہے، اس لیے وہ تنہا یا دوستوں کی ٹیم کی صورت میں اس کام کا بیڑا اٹھائیں اور امت مسلمہ کی اس اہم ضرورت کو پورا کرنے کے ساتھ ساتھ ہم فقیروں کا دل بھی خوش کر دیں۔

'الشریعہ' میں شائع ہونے والے ان کے مضامین تو نظر سے گزرتے رہے ہیں، لیکن گزشتہ روز عزیزم حافظ محمد عمار خان ناصر سلمہ نے محترم پروفیسر مشتاق احمد کی زیر نظر کتاب کے مسودہ کے بارے میں بتایا اور میں نے اس کے مقدمہ کے ساتھ ساتھ مضامین کی فہرست پر ایک نظر ڈالی تو محاورتاً نہیں بلکہ حقیقتاً عرض کر رہا ہوں کہ دل خوشی سے باغ باغ ہو گیا اور زبان 'ذلك ما كنا نبغ' کا ورد کرنے لگی۔

میں بحمد اللہ تعالیٰ غلبہ اسلام اور نفاذ شریعت کے شعوری کارکنوں میں سے ہوں مگر دیکھ رہا ہوں کہ اس مقدس مشن کے کارکنوں کو جدوجہد اور تگ وتاز کے دوران موجودہ بین الاقوامی نظام وقوانین کے

بنائے ہوئے بریکروں سے قدم قدم پر واسطہ پڑتا ہے بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ پہلے سے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اچانک بریکر سامنے آنے پر گاڑی اس زور سے اچھلتی ہے کہ انجن کے ساتھ ساتھ سواریوں کا انجر پنجر بھی ہل کر رہ جاتا ہے۔ محترم پروفیسر مشتاق احمد صاحب کا شکر گزار ہوں کہ انھوں نے میری ایک دیرینہ خواہش اور امت مسلمہ کی ایک انتہائی اہم ضرورت کی تکمیل کی طرف قدم بڑھایا ہے اور دعا گو ہوں کہ اللہ رب العزت انھیں اس کاوش پر جزائے خیر سے نوازتے ہوئے اسے دینی جدوجہد کے راہ نماؤں اور کارکنوں کے لیے راہ نمائی کا ذریعہ بنائیں اور قبولیت وثمرات سے بہرہ ور فرمائیں۔ آمین یارب العالمین

ابوعمار زاہد الراشدی

(ڈائریکٹر الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ)

یکم دسمبر ۲۰۰۸

تقدیم

عہد حاضر میں جہاد اور اسلامی خارجہ تعلقات کے موضوع پر متعدد علما و مفکرین نے قلم اٹھایا ہے۔ ان اہل علم نے اسلام کے نظریۂ جہاد، موجودہ دور میں دار الاسلام اور دار الحرب کے تصورات کی معنویت اور غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات کی حدود جیسے مسائل پر معاصر بین الاقوامی قانون اور عہد حاضر کے سیاسی مسلمات کے تناظر میں گفتگو کی ہے۔

تصور جہاد کے حوالے سے معاصر اسلامی فکر میں ہمیں دو رجحانات اور مکاتب فکر نظر آتے ہیں:
ایک مکتب فکر روایت پسند علما و مفکرین کا ہے جو جہاد کو اعلاء کلمة اللہ کا وسیلہ قرار دیتے ہیں جن کے نزدیک جہاد کی غرض و غایت دین کا غلبہ و بالادستی ہے تاکہ وہ دنیا میں حاکم بن کر رہے۔ اس مکتب فکر کے نزدیک یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ اللہ کا دین دوسرے ادیان پر غالب آنا چاہتا ہے۔ جہاد اس غلبے کی جدوجہد کا ایک مؤثر وسیلہ ہے۔ یہ جدوجہد اسلامی ریاست اور معاشرے کا فریضہ ہے جسے محض اس بنا پر ترک نہیں کیا جا سکتا کہ یہ آج کے سیاسی مسلمات سے بظاہر متصادم ہے۔ مسلم افراد اور معاشرے کے لیے حجت و معیار اور قابل اتباع قانون شریعت ہے، نہ کہ بین الاقوامی قانون اور اس کے ضابطے۔

دوسرا مکتب فکر جدت پسند مفکرین کا ہے۔ ان کے نزدیک قتال صرف دفاعی مقاصد کے لئے جائز ہے۔ وہ نبی اکرم ﷺ کے غزوات کو دفاعی قتال سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان مفکرین کے نزدیک اگر کوئی غیر مسلم ریاست مسلمانوں کے ساتھ معاندانہ رویہ نہیں رکھتی تو ایسی ریاست کے

ساتھ قتال نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کے ساتھ امن وصلح پر مبنی روابط قائم کئے جائیں گے۔ اس مکتب فکر کے مطابق دار الحرب اور دار الاسلام کی اصطلاحات کسی شرعی نص پر مبنی نہیں ہیں، بلکہ فقہا کے اجتہاد کا نتیجہ ہیں، جس کے پیچھے اس کا عہد کا مخصوص منظر نامہ اور معروضی حالات تھے۔ یہ امر واقع ہے کہ آج کی دنیا کسی ایسی ریاست کو قبول نہیں کرتی جو دنیا پر اپنا غلبہ و بالادستی قائم کرنا چاہتی ہو۔ معاصر بین الاقوامی قانون کسی دار الاسلام کو اجازت نہیں دیتا کہ وہ اختلاف عقیدہ کی بنا پر دار الحرب کے خلاف اعلان جنگ کرے اور قتال کے ذریعے اسے مغلوب کرے۔

تصور جہاد اور اسلامی بین الاقوامی قانون پر مسلم مفکرین کے مباحث میں یہ بات نمایاں طور پر محسوس ہوتی ہے کہ دونوں فریق کئی مقامات پر اعتدال سے دور اور افراط وتفریط کا شکار ہیں۔ روایت پسند مفکرین نے اپنے مطالعے میں عہد حاضر کے کئی حقائق کو نظر انداز کر دیا ہے، جبکہ جدت پسندوں نے بین الاقوامی تعلقات کے جدید تصورات کو اپنا فکری محور بنا دیا ہے۔ وہ شریعت کی تعبیر وتشریح انہی تصورات کے سیاق میں کرتے ہیں۔

برادر عزیز پروفیسر محمد مشتاق احمد کی یہ کوشش اس لحاظ سے ایک ممتاز، نمایاں اور منفرد حیثیت کی حامل ہے کہ اس میں اسلام کا موقف پوری علمی صحت وثقاہت کے ساتھ اس کے درست سیاق میں بیان کیا گیا ہے۔ عزیزم مشتاق احمد شریعت اور معاصر قانون دونوں پر یکساں عبور رکھتے ہیں۔ اسلام کا قانون بین الممالک ان کے خصوصی مطالعے اور تحقیق کا موضوع ہے۔ معاصر بین الاقوامی قانون پر بھی انہیں خصوصی دسترس حاصل ہے۔ اس میدان میں ان کی کئی فکر انگیز تحریریں سامنے آئی ہیں جو اہل علم سے داد تحقیق پا چکی ہیں۔ ان کی تحریروں کا امتیازی وصف شریعت وقانون کا تقابلی مطالعہ ہے۔

کتاب ہذا میں فاضل مصنف نے صرف تصور جہاد ہی کو موضوع تحقیق نہیں بنایا، بلکہ معاصر بین الاقوامی قانونی فکر کے اہم مسائل پر بھی گفتگو کی ہے۔ بین الاقوامی قانون کی حجیت، جنگی آداب کے معاہدات کی شرعی حیثیت، مقاتلین وغیر مقاتلین میں تمیز کا مسئلہ، اذن امام اور جہادی تنظیموں کی حیثیت، دار الاسلام سے باہر مقیم مسلمانوں کی مدد، خودکش حملوں کی شرعی حیثیت، دہشت گردی پر اسلام کا موقف، جنگ آزادی وحق خود ارادیت کی جدوجہد، خروج کی شرعی حیثیت، مسلمانوں کو

باہمی جنگوں کے لیے خصوصی آداب القتال کی وضاحت اور اس طرح کے دیگر کئی اہم مسائل کو انہوں نے اپنے مطالعے کا موضوع بنایا ہے۔

ان مسائل پر انہوں نے قدیم فقہا اور جدید علما و مفکرین کے نقطہ ہائے نظر اور موقف کو پوری شرح وبسط سے بیان کیا ہے۔ اس مطالعے میں انہوں نے امہات الکتب سے بھرپور خوشہ چینی کی ہے۔ فقہ حنفی کے مستند ماخذ شمس الائمہ امام سرخسی کی معرکۃ الآرا کتاب المبسوط سے انہوں نے بطور خاص استفادہ کیا ہے۔ اس کتاب کے حوالے اور اقتباسات کثرت سے ہمیں کتاب میں نظر آتے ہیں۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ سیر کے میدان میں فقہ حنفی کو دیگر فقہی مذاہب پر ایک نمایاں سبقت و برتری حاصل ہے۔ امام ابوحنیفہ کی آراء نے سیر پر فقہا کے درمیان مکالمے اور مباحث کی طرح ڈالی ہے۔ ان کے شاگرد رشید امام محمد بن الحسن الشیبانی نے امام ابوحنیفہ کے افکار کو آگے بڑھاتے ہوئے سیر کے قواعد واحکام مرتب کیے اور بجا طور پر اسلام کی بین الاقوامی قانونی فکر کے بانی کہلائے۔ امر واقع یہ ہے کہ امام موصوف کو اس میدان میں قانون بین الممالک کے بانی گروشیس (م ۱۶۴۵ء) پر کئی صدیوں کی سبقت حاصل ہے۔

پروفیسر مشتاق احمد صاحب کے مطالعۂ سیر میں حنفی فقہ کو بہت نمایاں حیثیت حاصل ہے کیونکہ وہ ان کی نگاہ میں اسلام کی بین الاقوامی قانونی فکر کا ایک مستند اور نمائندہ نقطۂ نظر ہے۔ حنفی نقطۂ نظر کو انہوں پوری علمی صحت اور تحقیقی دیانتداری کے ساتھ اس کے درست سیاق میں بیان کیا ہے جس سے حنفی فقہ سے منسوب کئی غلط فہمیاں دور ہوئی ہیں۔ مثلاً ان کے خیال میں فقہ حنفی میں دار الاسلام اور دار الحرب کی تقسیم بنیادی طور پر عدالتوں کے اختیار سماعت کے تعین کے لیے ہے اور اس کا براہ راست کوئی تعلق مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ابدی جنگ کے نظریے سے نہیں ہے۔

پروفیسر مشتاق احمد نے جدید علما و مفکرین کے کام سے بھی استفادہ کیا ہے۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی، ڈاکٹر محمد حمید اللہ اور ڈاکٹر وھبہ الزحیلی کی آرا کا انہوں نے خصوصی مطالعہ کیا ہے اور ان کے علمی فضل و مرتبت کا اعتراف کرتے ہوئے پورے ادب واحترام کے ساتھ کئی مقامات پر انہوں نے ان کی آرا سے اختلاف بھی کیا ہے اور ان کی فکر کے اندرونی تضادات کو بھی واضح کیا ہے۔ مثال کے طور پر وہ

اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ڈاکٹر وھبہ الزحیلی ایک طرف تو دارالاسلام اور دارالحرب کے فقہی تصورات اور دیگر بنیادی امور میں فقہا کی آرا کو خصوصی عہد کی پیداوار اور اس بنا پر آج کے دور کے لیے غیر متعلق قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف تفصیلی جزئیات میں انہی کی آرا سے استفادہ کرتے ہیں جس کی بنا پر ان کا کام تضاد کا شکار ہو جاتا ہے۔ مجھے کئی ایسے مقامات پر پروفیسر مشتاق احمد کا استدلال زیادہ محکم اور مضبوط نظر آیا ہے۔ انہوں نے کئی ایسے عقدے اور اشکالات حل کیے ہیں جو ڈاکٹر حمید اللہ اور ڈاکٹر وھبہ الزحیلی کی تحریروں کے مطالعے سے بھی حل نہیں ہوتے۔ مثال کے طور پر مقاتلین اور غیر مقاتلین میں تمیز کے مسئلے پر ان کا موقف واستدلال مذکورہ مفکرین کے موقف سے زیادہ مضبوط نظر آتا ہے۔

پروفیسر مشتاق احمد نے اپنی اس کتاب میں جنگی آداب سے متعلق بین الاقوامی قانون، جسے مبنی بر انسانیت بین الاقوامی قانون بھی کہا جاتا ہے، کا بھرپور تعارف پیش کیا ہے۔ اس موضوع پر جنیوا معاہدات اور اضافی ملحقات کا انہوں نے بطور خاص مطالعہ کیا ہے اور ان معاہدات کے حوالے سے اسلامی نقطۂ نظر کو مستند فقہی ماخذ سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا نتیجۂ تحقیق یہ ہے کہ آداب القتال کے تعین کے لیے مسلمان دوسرے فریق کے ساتھ معاہدات کر سکتے ہیں اور ان معاہدات کی پابندی مسلمانوں پر لازم ہے۔

کتاب کا آخری حصہ جو مسلمانوں کی باہمی جنگوں کے متعلق ہے، اپنے موضوع کے لحاظ سے نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اس حصے میں مسلمانوں کی باہمی جنگوں کے آداب کے متعلق تفصیلی ضابطہ بیان کیا گیا ہے جس کے مطالعے سے معاصر مسلم دنیا میں جاری کشمکش میں مختلف فریقوں کی جانب سے کیے جانے والے اقدامات کے متعلق اسلامی شریعت کا موقف سامنے آجاتا ہے۔

اسلامی بین الاقوامی تعلقات پر پروفیسر مشتاق احمد کی یہ کتاب معاصر فقہی ذخیرے میں ایک قابل قدر اضافہ ہے۔ اس کے ذریعے مختلف عصری مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر کو اس کے درست تناظر میں سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ کتاب مسلم معاشرے کو ایک توانا اور فعال فکر فراہم کرتی ہے اور اپنے دین اور تہذیبی اقدار کے حوالے سے اسے جرأت اور خود اعتمادی عطا کرتی ہے۔

مجھے امید ہے کہ یہ کتاب بین الاقوامی قانون کے تقابلی مطالعے کے لیے ایک مستند ماخذ ثابت ہوگی ۔ میں مصنف کو اس گرانقدر اور وقیع علمی کاوش پر مبارکباد پیش کرتا ہوں ۔ اللہ تعالیٰ ان کے علم میں برکت دے اور ان کی کوشش کو قبولیت سے سرفراز کرے ۔ آمین!

پروفیسر ڈاکٹر محمد طاہر منصوری

ڈین، کلیۂ شریعہ وقانون

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

۱۷ دسمبر ۲۰۰۸ء

مقدمہ طبع ثالث

الحمد لله ، و الصلوۃ و السلام علی رسول الله ، و علی آله و اصحابه و من والاہ

کافی عرصے سے اس کتاب کے تیسرے ایڈیشن کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی کیونکہ دوسرا ایڈیشن بھی بہت جلد ختم ہوگیا تھا۔ حسبِ سابق میرا ارادہ تھا کہ تیسرے ایڈیشن سے قبل پوری کتاب پر نظرِ ثانی کروں اور جہاں کہیں ضروری ہو تو ترمیم یا حذف و اضافہ بھی کروں، لیکن پھر معلوم ہوا کہ یہ کام بہت زیادہ فرصت کا متقاضی ہے جو میسر نہیں تھی۔ اس لیے برادرِ محترم جناب عمار خان ناصر کے بار بار اصرار کے باوجود میں انھیں کتاب کا نیا مسودہ نہیں دے سکا۔ بالآخر اللہ تعالیٰ نے توفیق دی تو پوری کتاب پر نظرِ ثانی کر سکا۔ دوسرے ایڈیشن میں جہاں ''توضیحِ مزید'' کے عناوین لگائے گئے تھے، انھیں ہٹا کر اب انھی ابواب میں اس مواد کو سمو دیا گیا اور اس بنا پر کئی ابواب کو دوبارہ لکھنا یا مرتب کرنا پڑا۔

اس دوران میں قانونی مسائل کا خالصتاً فقہ حنفی کی روشنی میں تجزیہ کرنے کے لیے ہماری ٹیم نے استاد محترم جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی کی سربراہی میں Virtual Shariah Court کے نام سے ایک ادارہ قائم کر کے اس کی ویب سائٹ بھی لانچ کی ہے:

www.vcourt.org

www.islamiccourt.org

اس ویب سائٹ پر ہماری ٹیم کے تجزیے ''فتاویٰ'' اور ''فیصلوں'' کی صورت میں دستیاب ہیں۔

ہمارا طریق کار یہ ہے کہ ہماری ٹیم کا کوئی رکن کسی اہم قانونی مسئلے کو ہماری ٹیم کے ای میل گروپ پر پوسٹ کر دیتا ہے۔ پھر ٹیم کے ارکان اس پر اپنی آرا دیتے ہیں اور فقہا کی عبارات کا تجزیہ کرتے

ہیں، پھر طویل مباحثے کے بعد کسی نتیجے پر پہنچتے ہیں اور اس ساری کارروائی میں پروفیسر نیازی ہماری رہنمائی کرتے ہیں، اگرچہ بارہا ہم ان سے بھی اختلاف کرتے ہیں۔ جب تک ہمارا اتفاق رائے نہ ہو تو اہم اس بات کو عوامی سطح پر آشکارا نہیں کرتے، اگرچہ اصولاً ہم نے یہ طے کیا ہے کہ اگر اکثریتی رائے کو اس فورم کی رائے مانا جائے گا اور اختلافی رائے کے اظہار کی مکمل آزادی ہوگی۔ جب اتفاق ہو جائے تو اس کے بعد اس سارے مباحثے کو فتویٰ یا فیصلے کی شکل دے کر ویب سائٹ پر ڈال دیا جاتا ہے۔ بعض فتاویٰ اور فیصلوں کو بعد میں مقالات کی صورت میں شائع بھی کیا گیا ہے۔

مثال کے طور پر ہماری ایک طویل بحث اس موضوع پر ہوئی کہ نصوص کے درمیان تعارض رفع کرنے کے لیے حنفی طریقِ کار کیا ہے؟ عام طور پر متاخرین نے ذکر کیا ہے کہ حنفی فقہا پہلے نسخ کی طرف جاتے ہیں، پھر ترجیح کی طرف اور سب سے آخر میں جمع اور توافق کی جانب۔ امام سرخسی کی مبسوط کا جس نے بھی مطالعہ کیا ہو وہ گواہی دے کہ حنفی طریقِ کار یہ نہیں ہے۔ چنانچہ ہم نے اصول السرخسی، اصول البزدوی اور پھر علامہ ابن الہمام اور متاخرین کے مباحث کا تفصیلی تجزیہ کیا اور اس کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ متاخرین کا بیان کردہ اصول حنفی طریقِ کار کی صحیح تعبیر نہیں کرتا۔ یہ ساری بحث فتویٰ کی صورت میں مذکورہ ویب سائٹ پر بھی موجود ہے اور میں نے اسے بعد ایک مقالے کی شکل دی جو ''تعارض اور رفع تعارض کے متعلق حنفی مذہب کی تحقیق'' کے عنوان سے تحقیقی مجلے ''فکر ونظر'' نے شائع کیا۔

کچھ عرصہ قبل مولانا فضل الرحمان اور بعض دیگر علمائے کرام کے ساتھ ایک نشست ہوئی جس میں مولانا صاحب نے علمائے کرام کو ''خودکش حملوں'' کے عدم جواز کے متعلق میری رائے سے آگاہ کیا اور مجھے بڑی خوش گوار حیرت ہوئی جب انھوں نے کمال دقت اور صحت کے ساتھ میرے موقف کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کیا کہ موت کا باعث بننے والے فعل کی نسبت اگر اسی حملہ آور کی طرف ہوتی ہو تو یہ خودکشی ہوگی جو بہرصورت ناجائز ہے؛ اور اگر اس کی نسبت دشمن کی طرف ہوتی ہو تو پھر یہ شہادت ہے۔ کتابِ ہٰذا کے پہلے ایڈیشن میں اس موضوع پر تفصیلی بحث ہوئی تھی اور پھر دوسرے ایڈیشن میں ''توضیح مزید'' کے ذریعے اس کو اور زیادہ واضح کیا گیا۔ تاہم پھر بھی بعض لوگوں کو اطمینان

نہیں ہو رہا تھا۔ ہماری ٹیم کے فورم پر بھی اس موضوع پر تفصیلی بحث ہوئی۔ بعض دوستوں کا موقف یہ تھا کہ جنگ کے دوران میں بعض اوقات اس طرح کے حملے ضروری ہو جاتے ہیں۔ اسی ضمن میں امام کاسانی کی ایک عبارت پر ہماری طویل بحث ہوئی جسے موجودہ ایڈیشن کے باب نوزدہم میں ذکر کیا گیا ہے۔ اس بحث کی روشنی میں باب نوزدہم کی پوری بحث از سر نو مرتب کی گئی ہے۔ اسی طرح کئی دیگر ابواب بھی از سر نو مرتب کیے گئے ہیں اور کئی جگہ حذف و اضافہ اور ترمیم بھی کی گئی ہے۔ اس لحاظ سے یہ ایک مکمل نظر ثانی شدہ ایڈیشن ہے۔

میرے ایک نہایت عزیز شاگرد جناب توقیر احمد (ایل ایل ایم انٹرنیشنل لا) نے پوری کتاب کے اغلاط کی ایک فہرست مرتب کر کے تصحیح کے لیے مجھے دی تھی۔ ان اغلاط کی تصحیح بھی اس ایڈیشن میں کر دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں جزاے خیر سے نوازے!

بعض دوستوں نے کتاب ہذا کے مباحث کی تسہیل کی ضرورت کی طرف بھی توجہ دلائی ہے تاکہ عوام الناس کے لیے یہ زیادہ مفید ہو۔ اسی طرح بعض اصحاب کی راے یہ ہے کہ اگر اس کتاب کی تلخیص کی جائے تو وہ زیادہ مفید ہوگی۔ مجھے ان دونوں باتوں سے اتفاق ہے لیکن ظاہر ہے کہ ہر شخص ہر کام نہیں کر سکتا۔ یہ کتاب بنیادی طور پر اہل علم اور قانون دانوں کے لیے لکھی گئی ہے۔ جو اصحاب اسے عوام الناس کے فائدے کے لیے آسان زبان میں ۔ اور اختصار کے ساتھ ۔ پیش کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، ان سے گزارش ہے کہ وہ یہ کام کر کے ثواب دارین حاصل کریں۔ میری جانب سے اور میرے دوستوں کی جانب سے انھیں ہر ممکن تعاون میسر ہوگا۔

میں استاد محترم جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی، اور ہماری ٹیم کے دیگر ارکان جناب عطاء اللہ خان محمود وٹو، جناب سعید سوسک، محترمہ سعدیہ تبسم صاحبہ، جناب احمد خالد حاتم، جناب پیر خضر حیات، جناب قاضی محمد طلال سلجوقی اور جناب ابراہیم خان نیازی کا تہہ دل سے مشکور ہوں جن کے تعاون اور مدد کی وجہ سے ہی فقہ اور قانون کی دنیا میں میرا سفر جاری ہے۔

برادرم عمار خان ناصر نہ صرف میرے، بلکہ اس کتاب کے تمام قارئین کے، شکریے کے مستحق ہیں کیونکہ ان کی خصوصی دلچسپی اور تعاون کی وجہ سے ہی مختصر وقت میں اس کتاب کا یہ تیسرا ایڈیشن

سامنے آرہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں نہ صرف مطالعے اور تحقیق کی صلاحیتوں سے نوازا ہے بلکہ ساتھ ہی وہ وسعت قلبی عنایت کی ہے جس کی بنا پر وہ اختلاف رائے کو نہ صرف برداشت کرتے ہیں بلکہ اس کی اشاعت بھی کرتے ہیں۔ انھوں نے یہ کام بھی اپنے ذمے لیا کہ اس ایڈیشن کے لیے تمام endnotes کو footnotes میں تبدیل کردیں جو بہت ہی زیادہ محنت طلب کام تھا۔ اللہ تعالیٰ انھیں جزاے خیر دے!

کتاب ہذا کے اس تیسرے ایڈیشن کو میں استاد محترم جناب پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً کے نام نامی سے منسوب کرتا ہوں جنھیں فقہ اسلامی اور بالخصوص فقہ الجہاد سے خصوصی دلچسپی تھی۔ مجھ پر ان کی خصوصی شفقت تھی اگرچہ وہ جانتے تھے کہ فقہ اسلامی اور بالخصوص فقہ الجہاد پر غور کے طریق کار، اصول اور فروعات میں مجھے ان کے موقف سے کئی مقامات پر اختلاف ہے۔ انھوں نے ۱۹۹۷ء میں ''خطبات بہاول پور۔۲'' کے عنوان سے جہاد اور سیر کے موضوع پر جامعہ اسلامیہ بہاول پور میں ۱۲ لیکچرز دیے تھے جو بعد میں شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد نے ''اسلام کا قانون بین الممالک'' کے عنوان سے شائع کیے۔ اپنی وفات سے کچھ ہفتے قبل انھوں نے مجھے بتایا کہ وہ اس موضوع پر دو کتابیں لکھ رہے ہیں: ایک عربی میں اور ایک انگریزی میں۔ ان کا کہنا تھا کہ عربی والی کتاب علماے کرام کے لیے ہوگی جس میں فقہی مباحث زیادہ ہوں گے اور قانونی مباحث کا صرف خلاصہ ہوگا جبکہ انگریزی کتاب قانون دانوں کے لیے ہوگی جس میں ترتیب اس کے برعکس ہوگی۔ پتہ نہیں وہ اسے کس حد تک مکمل کر پائے۔ اللہ تعالیٰ ان کی کاوشیں قبول فرمائے، ان کی لغزشوں سے درگزر کرے اور انھیں انبیا، صدیقین، شہدا اور صالحین کی معیت عطا فرمائے۔ آمین۔

محمد مشتاق احمد

۲ ذوالحجہ ۱۴۳۷ھ

(۵ ستمبر ۲۰۱۶ء)

مقدمہ طبع ثانی

اس کتاب کا پہلا ایڈیشن دسمبر ۲۰۰۸ء میں آیا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے مقبولیت عطا کی اور جلد ہی وہ ایڈیشن ختم ہو گیا۔ مختلف علمی حلقوں کی جانب سے مسلسل تقاضا ہو رہا تھا کہ دوسرا ایڈیشن جلد از جلد آجائے۔ برادر محترم جناب عمار خان ناصر کی جانب سے بھی بارہا تاکید کی گئی۔ ادھر اسلامی یونیورسٹی میں میری مصروفیات اور دیگر تحقیقی کاموں کی وجہ سے مجھے موقع ہی نہیں مل رہا تھا کہ کتاب کے متن پر نظر ثانی کروں۔ ایک دفعہ غالباً اکتوبر ۲۰۱۰ء میں بہت کوشش کی تو صرف اتنا کیا کہ طبع اول کا جو نسخہ میرے پاس تھا اور جس میں کتابت کی غلطیوں پر میں نے نشان لگائے تھے، وہ غلطیاں درست کر لیں۔ اسی طرح جہاں کہیں حوالہ جات ادھورے تھے انھیں پورا کر دیا۔ اس کے بعد جہاں تک پوری کتاب کا جائزہ لے کر اس میں پیش کی گئی آرا پر از سر نو غور کرنے کا تعلق تھا، تو وہ کام ادھورا ہی رہا۔ بار بار یہ احساس ہوتا تھا کہ کوئی بھی کام اللہ تعالیٰ کی توفیق کے بغیر نہیں ہو سکتا اور ابھی اللہ تعالیٰ کی توفیق شامل حال نہیں ہے۔ بہر حال اس تاخیر میں بھی اللہ تعالیٰ کی کوئی مصلحت ہوگی۔

اس دوران میں مختلف حلقوں کی جانب سے کتاب کے مندرجات پر تبصرے اور تنقیدی آرا بھی سامنے آئیں۔ کہیں کہیں مزید غور و فکر کے نتیجے میں میری رائے بھی کسی حد تک تبدیل ہو گئی تھی، یا میں یہ محسوس کر رہا تھا کہ اس کی تعبیر ذرا مختلف اسلوب میں کرنی چاہیے۔ پہلے ارادہ یہ تھا کہ پوری کتاب کے متن پر نظر ثانی کر کے جہاں ضروری محسوس ہو مناسب تبدیلیاں کر لوں لیکن جب کام شروع کیا تو معلوم ہوا کہ یہ نہایت ہی مشکل کام ہے اور بہت زیادہ فرصت کا متقاضی ہے۔ اس لیے ایک درمیانی

راہ یہ سمجھ میں آئی کہ جن ابواب میں مزید توضیح کی ضرورت ہے وہاں باب کے آخر میں "توضیح مزید" کے عنوان کے تحت اضافہ کیا جائے۔ بعد میں اگر توفیق ہوئی تو اس توضیح مزید کی روشنی میں باب کے متن میں بھی مناسب تبدیلی کر لی جائے گی۔

پہلے ایڈیشن کے بعد بھی جہاد و سیر اور متعلقہ موضوعات پر میرے بعض دیگر مقالات شائع ہوئے ہیں جن کا اس نئے ایڈیشن کے مندرجات پر اثر پڑا ہے۔ ان مقالات کی تفصیل یہ ہے:

"آداب القتال: توضیح مزید"۔ ماہنامہ "الشریعہ"، مارچ ۲۰۰۹ء، ص ۲۲۔۳۰۔

"آبرو ریزی کے جرم کی شرعی تکییف"۔ سہ ماہی مجلہ "معارف اسلامی"، ج ۹، شمارہ ۱ (جنوری۔ جون ۲۰۱۰ء)، ص ۷۱۔۱۱۳۔

"توہین رسالت کا مسئلہ حنفی فقہ کی روشنی میں"۔ ماہنامہ "الشریعہ"، مارچ ۲۰۱۱ء، ص ۲۹۔۴۰۔

"توہین رسالت کی سزا کے متعلق حنفی مسلک: علامہ ابن عابدین الشامی کی معرکہ آرا تحقیق کا خلاصہ"۔ ماہنامہ "الشریعہ" جون ۲۰۱۱ء، ص ۲۴۔۴۱۔

"تکفیر اور خروج: دستورِ پاکستان کے تناظر میں"۔ ماہنامہ "الشریعہ" مارچ ۲۰۱۲ء، ص ۵۹۴۔۵۱۴۔

"The Scope of Self-defence: A Comparative Study of Islamic and Modern International Law", *Islamic Studies*, 49: 2 (2010), 155-194.

"Alliances and Treaties" in *The Integrated Encycolpedia of the Qur'an*...

یہ موخر الذکر مقالہ ابھی غیر مطبوعہ ہے جو The Integrated Encyclopedia of the Qur'an کی پہلی جلد میں، ان شاء اللہ، اسی سال شائع ہوگا۔ اس مقالے میں قرآن مجید کی ان آیات پر تفصیلی بحث کی گئی ہے جن میں عہد اور میثاق کا ذکر ہے۔ اسی طرح ایک مقالہ سورۃ التوبہ کی ابتدائی آیات کے متعلق مکمل ہو چکا ہے لیکن ابھی وہ شائع نہیں ہوا۔

ریڈ کراس کی بین الاقوامی کمیٹی کی اسلام آباد شاخ نے پچھلے سال ایک کتاب کا ترجمہ کرنے کی

ذمہ داری مجھے سونپی۔ اس کتاب میں شرعی آداب القتال اور معاصر بین الاقوامی قانون کے تقابل کے موضوع پر عالم عرب کے ممتاز اہل علم کے پندرہ مقالات تھے۔ ان مقالات کی ترتیب و تدوین کا کام ممتاز عرب عالم جناب ڈاکٹر محمد عامر الزمالی نے، جنھیں اس موضوع پر سند مانا جاتا ہے، کیا۔ میں نے اس کتاب کا ترجمہ "مجموعۂ مقالات: بین الاقوامی قانونِ انسانیت اور اسلام" کے عنوان سے کیا ہے جسے ریڈ کراس اس سال شائع کر رہی ہے۔ اس کتاب کے آخر میں میں نے ایک ضمیمے کا بھی اضافہ کیا جس میں آداب القتال کے اسلامی قانون کے چند اہم موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔

میں اس طرح کا کام کبھی نہ کر سکتا اگر استاد محترم پروفیسر عمران احسن خان نیازی صاحب سے مسلسل نیاز حاصل کرنے کا سلسلہ جاری نہ رہتا۔ وہ اپنے مخصوص انداز میں فقہ و قانون کے پیچیدہ مسائل آسان کرتے جاتے ہیں اور موضوع کے ایسے نکتے سامنے لاتے رہتے ہیں جو مسلسل غور و فکر کے باوجود بسا اوقات آنکھوں سے اوجھل رہتے ہیں۔ فقہا کے ساتھ ان کی گہری محبت اور فقہ اسلامی پر ان کا گہرا یقین تشکیک اور مرعوبیت کے اس دور میں اللہ تعالیٰ کی خصوصی عنایت اور رحمت کی نشانیاں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ چراغ سے چراغ جلنے کا سلسلہ جاری ہے۔ اسلامی یونیورسٹی میں اب ہماری ایک ٹیم بن گئی ہے جو فقہ و قانون، بالخصوص سیر اور بین الاقوامی قانون، میں ایک مخصوص زاویۂ نظر رکھتی ہے اور اس زاویۂ نظر کی ایک بنیادی خصوصیت فقہ اور فقہا کے ساتھ خصوصی لگاؤ ہے۔

میں اس ضمن میں اپنے بعض شاگردوں کا خصوصاً ذکر کروں گا جن کے ساتھ اس کتاب کے موضوعات اور مندرجات پر کبھی کبھار باقاعدہ (اور بسا اوقات بے قاعدہ) بحث ہوتی رہتی ہے اور جنھوں نے بعض مسائل کے نئے پہلوؤں کی طرف بھی توجہ دلائی۔ اس نئے ایڈیشن کے جن ابواب میں آپ کو "توضیح مزید" کا عنوان نظر آئے گا، وہاں زیادہ تر مسائل وہی ہیں جو ان کے ساتھ مباحثے کے نتیجے میں سامنے آئے۔ دوسرے ایڈیشن کی تیاری میں بھی انھوں نے بھرپور معاونت کی۔

ان شاگردانِ عزیز میں ایک احمد خالد حاتم (لیکچرر، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد) ہیں جنھوں نے توضیح مزید کے عنوان کے تحت مذکور تمام مباحث پر اپنی تنقیدی (اور کہیں کہیں توصیفی) آرا دیں۔ خالد کو اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت دی ہے کہ وہ کسی قانونی و فقہی مسئلے کے مختلف اطراف و

اکناف پر نظر رکھتے ہیں اور اپنی تنقیدی رائے پیش کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتے۔ اس وجہ سے ان کی تنقیدی آرا کی میری نظر میں ہمیشہ بڑی وقعت ہوتی ہے۔ خالد نے میری نگرانی میں ایل ایل ایم کا مقالہ ہجرت اور نقل مکانی سے متعلق بین الاقوامی قانون کے ایک اہم موضوع پر لکھا۔ آج کل وہ پی ایچ ڈی فقہ میں غربت کے خاتمے کے لیے اسلامی شریعت کے تفصیلی نظام پر کام کر رہے ہیں۔ ادارۂ تحقیقات اسلامی کے لیے انھوں نے شیخ یوسف القرضاوی کی کتاب **فقہ الجہاد** پر تفصیلی تنقیدی تبصرہ لکھا ہے جو عن قریب شائع ہوگا۔ اسی طرح وہ امام ابن تیمیہ کی طرف منسوب رسالۃ القتال کا انگریزی میں ترجمہ پورا کر چکے ہیں اور آج کل اس پر تحقیقی حواشی لکھ رہے ہیں۔

ہماری ٹیم کی ایک اور اہم رکن سعدیہ تبسم (لیکچرر، شعبۂ قانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد) ہیں جنھوں نے دہشت گردی کے خلاف نام نہاد جنگ میں قید کیے جانے والے لوگوں کی قانونی حیثیت اور قانونی حقوق پر میری نگرانی میں ایل ایل ایم کا مقالہ لکھا۔ پچھلے سال ان کے دو اہم مقالات انگریزی زبان میں شائع ہوئے جن میں ایک کا تعلق خروج کے جواز و عدم جواز کے متعلق امام ابوحنیفہ کے مسلک کی توضیح سے ہے اور دوسرے مقالے کا تعلق باغیوں کی قانونی حیثیت اور حقوق سے ہے۔ آج کل وہ پی ایچ ڈی فقہ میں بغاوت کے موضوع پر اسلامی قانون اور معاصر بین الاقوامی قانون کے تفصیلی تقابلی مطالعے پر کام کر رہی ہیں۔ سعدیہ کو میں نے اس دوسرے ایڈیشن کے لیے کتابیات کی ترتیب و تدوین کا کام سپرد کیا تھا جسے انھوں نہایت جانفشانی کے ساتھ اور تیز رفتاری سے پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا۔ جب یہ ادارۂ تحقیقات اسلامی میں ریسرچ ایسوسی ایٹ کے طور پر کام کرتی تھیں تو ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری صاحب ان کے کام کے معیار کے ساتھ رفتار کی خصوصی تعریف کرتے تھے اور یقیناً وہ اس تعریف کی مستحق ہیں۔

پیر خضر حیات (ریسرچ ایسوسی ایٹ، سپریم کورٹ آف پاکستان) دیگر کئی پراجیکٹس کے علاوہ استاد محترم ڈاکٹر محمد منیر کی نگرانی میں ایل ایل ایم کا مقالہ لکھ رہے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ امام کاسانی کی کتاب بدائع الصنائع سے کتاب السیر کا انگریزی میں ترجمہ مکمل کر چکے ہیں اور آج کل اس پر تحقیقی حواشی لکھنے میں مصروف ہیں۔ خضر ان مصروفیات کے علاوہ سپریم کورٹ میں تحقیق کی بھاری

ذمہ داریاں نبھانے کی بھی کوشش کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود انھوں نے بڑی محنت، لگن اور خلوص کے ساتھ اس کتاب کی تیاری میں میری معاونت کی۔ خضر کی کوشش تھی کہ اس کتاب میں کوئی بھی بات ایسی نہ ہو جو فقہا کے معروف موقف سے ہٹ کر ہو۔ شاید چند مقامات ہی ایسے ہیں جہاں میں خضر کو مطمئن نہیں کر سکا ہوں۔

محمد عامر عزیز انصاری ''جنگی ضرورت'' (یا بہ الفاظ دیگر آداب القتال اور قاعدۂ اضطرار و اکراہ کے باہمی تعلق) کے موضوع پر ایل ایل ایم کا مقالہ ڈاکٹر منیر کی زیر نگرانی لکھ رہے ہیں۔ قاضی محمد طلال سلجوقی اسلامی بینکاری کے موضوع پر ایل ایل ایم کا مقالہ لکھ رہے ہیں۔ ڈاکٹر زمالی کی کتاب کے ترجمے کا پہلا مسودہ تیار کرنے میں ان دونوں نے خضر کے ساتھ مل کر میری بڑی معاونت کی۔ سعدیہ نے اس کتاب میں قرآنی آیات کے ترجمے میں مدد فراہم کی اور خالد نے پورے مسودے پر نظر ثانی کی۔ یوں وہ ترجمہ بھی درحقیقت ٹیم ورک کا ہی نتیجہ ہے۔ اس ترجمے کی وجہ سے، اور اس کی تیاری کے مختلف مراحل میں باہمی مباحثے نے موجود کتاب کے دوسرے ایڈیشن کے مندرجات پر گہرا اثر مرتب کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو دونوں جہانوں میں بہترین جزا دے۔

جن دیگر لوگوں نے اس دوسرے ایڈیشن کے حوالے سے خصوصی محنت کی ان میں مولانا حکیم رومان صفدر مدظلہ سرفہرست ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مولانا رومان کو ایک عجیب سیمابی طبیعت عطا کی ہے جس کی بنا پر وہ مسلسل حرکت میں رہتے ہیں اور پاکستان بھر میں مسلسل اہل علم کے ساتھ رابطے میں رہتے ہیں۔ اس کتاب کے پہلے ایڈیشن کے جلد ختم ہو جانے میں ان کا بڑا کردار رہا ہے کیونکہ ان کی کوشش یہ تھی کہ یہ کتاب تمام ممتاز اہل علم تک جلد از جلد پہنچ جائے۔ اللہ تعالیٰ ان کی مساعی قبول فرمائے اور انھیں جزائے خیر دے۔

اپنے والد گرامی کا ذکر جب بھی میں کرنا چاہتا ہوں تو قلم کانپنے لگتا ہے اور الفاظ ساتھ چھوڑنے لگتے ہیں۔ فی الحقیقت میں نے جو کچھ بھی حاصل کیا ہے بس ان کی دعا اور تربیت کے نتیجے میں حاصل کیا ہے اور جہاں میں نے ٹھوکر کھائی ہے تو میری اپنی کوتاہی اور کمزوری کی وجہ سے کھائی ہے۔ اللہ ان کا سایہ ہمارے سر پر برقرار رکھے اور ہمیں ان کی خدمت کی اور انھیں خوش رکھنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس سال مارچ کا مہینہ ہمارے لیے ایک بڑا سانحہ ساتھ لایا۔ میرا ایک بھانجا حیدر خان درانی، جس کی عمر تقریباً بارہ سال تھی، ایک ٹریفک حادثے میں شدید زخمی ہونے کے بعد شہید ہو گیا۔ حیدر نہایت ذہین، ہونہار، باصلاحیت اور باادب لڑکا تھا۔ اس کے والدین کو اور ہم سب کو اس سے بڑی امیدیں تھیں۔ اس کی اچانک شہادت نے ہم سب کو بہت زیادہ صدمہ دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے اپنے والدین اور ہم سب کے لیے آخرت کا توشہ اور ذخیرہ بنا دے۔ آمین! میں اس کتاب کے اس دوسرے ایڈیشن کو حیدر کے نام کرتا ہوں۔ شاید اس طرح اس کے والدین اور ہم سب کے دلوں کو سکون مل سکے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ میری اس حقیر کاوش کو قبولیت سے نوازے اور میری خطاوں اور لغزشوں سے درگزر کرے۔ **ربنا تقبل منا ، انک انت السمیع العلیم ، و تب علینا ، انک انت التواب الرحیم ۔**

محمد مشتاق احمد

۱۰ جمادی الاخری ۱۴۳۳ھ

(۲ مئی ۲۰۱۲ء)

مقدمہ طبع اول

جہاد اسلام کی چوٹی ہے، جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہوا ہے۔ بہت سی آیات واحادیث سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ایمان اور نفاق کے درمیان فرق کا علم جہاد ہی کے ذریعے ہوتا ہے۔ جہاد ہی کی برکت ہے کہ اسلامی دنیا میں کبھی بھی غیروں کے تسلط کو ٹھنڈے پیٹوں قبول نہیں کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ جہاد ابتدا ہی سے مسلمانوں کی مخالف قوتوں کا ہدف رہا ہے۔ مسلمان اہل علم کی جانب سے ہر دور میں جہاد کی حقیقت اور اس کے صحیح تصور کو اجاگر کرنے کا فریضہ ادا کیا گیا ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں اسلامی دنیا بالعموم غیروں کے تسلط میں آ گئی تو اس تسلط کے خلاف مزاحمت کا سلسلہ کہیں نہیں رکا، اگرچہ قابض قوتوں کے گماشتوں اور مغربی تہذیب کے مقابلے میں مرعوبیت کے شکار بہت سے لوگوں نے جہاد کا تصور مسخ کر کے اسے عملاً منسوخ قرار دینے کی بھی کوششیں کیں۔ اس معذرت خواہانہ رویے کے جواب میں مسلمان اہل علم نے جو کچھ لکھا اس کی افادیت مسلم ہے لیکن ان تحریرات میں بھی بعض اوقات ردعمل کی نفسیات کارفرما دکھائی دیتی ہے۔ بیسویں صدی کے آخر میں بہت سے ایسے واقعات رونما ہوئے جنہوں نے جہاد پر کام کی اہمیت کو مزید بڑھا دیا۔ امریکہ میں گیارہ ستمبر ۲۰۰۱ء کو جو واقعات رونما ہوئے اس کے بعد اسلامی دنیا میں بھی اور مغرب میں بھی جہاد کے موضوع پر تحقیق اور بھی ضروری ہوگئی ہے بالخصوص جبکہ اس وقت عراق، افغانستان اور دیگر کئی مقامات پر مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تصادم کا ایک بظاہر نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو چکا ہے اور اس تصادم کا دائرۂ کار اس حد تک وسیع ہو گیا ہے کہ اکثر مقامات پر مسلمان ایک

دوسرے کے خلاف لڑ رہے ہیں۔ اس وقت مسلمان اہل علم کی ذمہ داری اور بھی بڑھ گئی ہے کہ وہ عصر حاضر میں جہاد سے متعلق امور کا تجزیہ کریں اور جہاد کے متعلق پیدا ہونے والے مختلف قانونی مسائل پر شریعت کا نقطۂ نظر واضح کریں۔

ان تنظیموں اور افراد سے ہٹ کر جو مغرب کے ساتھ تصادم کو ناگزیر سمجھتے ہوئے اور بین الاقوامی قانون کو کفر کی بالادستی کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے معاصر بین الاقوامی قانونی نظام (Contemporary International Legal Order) کی جڑیں ہی اکھاڑنا چاہتے ہیں، اکثر اہل علم اس نظام کے اندر رہتے ہوئے جہاد کے مسائل پر بحث کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ جہاد کے متعلق مختلف جزئیات کا موجودہ بین الاقوامی قانون کے ساتھ موازنہ بھی کرتے ہیں اور ان میں مشترک اور مختلف امور سامنے لاتے ہیں۔ لیکن اس وقت ضرورت اس سے آگے بڑھ کر اس امر کی ہے کہ فقہاء کے وضع کردہ جہاد کے پورے نظریے کا موازنہ معاصر بین الاقوامی قانون کے پورے نظام کے ساتھ کیا جائے اور موجودہ نظام سے پیدا ہونے والے مسائل کا تجزیہ کیا جائے۔ اس طرح کے ایک عمومی تفصیلی جائزے کے بغیر ان مسائل کا حقیقی ادراک ممکن نہیں جو موجودہ نظام میں جہاد کے نظریے کے انطباق کے وقت پیش آتے ہیں۔ اس کتاب میں ایسے ہی چند اہم مسائل اہل علم کے غور و فکر اور تجزیے کے لیے سامنے لائے گئے ہیں۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کے لکھنے کا پس منظر بھی قارئین کے سامنے پیش کیا جائے۔ اسلامی قانون اور بین الاقوامی قانون میں جنگ کے جواز و عدم جواز اور دیگر متعلقہ مسائل سے مجھے اس وقت سے دلچسپی رہی ہے جب میں بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں ایل ایل بی آنرز (شریعہ و قانون) کا متعلم تھا۔ یہ ۱۹۹۶ء کی بات ہے کہ پروفیسر محمد منیر ہمیں بین الاقوامی قانون پڑھاتے تھے اور چونکہ خود ان کے ایل ایل ایم کا مقالہ آداب القتال کے ایک اہم مسئلے میں اسلامی قانون اور بین الاقوامی قانون کے تقابلی مطالعے پر مبنی تھا اس لیے ان کے ساتھ گفتگو میں جہاد، جنگ، علۃ القتال اور آداب القتال کے موضوعات اکثر زیر بحث آتے۔ پھر جب میں نے ۲۰۰۰ء میں ایل ایل ایم شریعہ میں ان سے ''اسلامی بین الاقوامی قانون'' کا کورس پڑھا تو ان موضوعات

سے دلچسپی میں مزید اضافہ ہوا۔

۱۹۹۷ء میں میری زندگی میں ایک اہم موڑ آیا جب اللہ تعالیٰ نے مجھے جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی کی شاگردی میں آنے کی توفیق دی۔ انہوں نے اسلامی قانون کے متعلق رائج عام غلط فہمیوں کا اتنی خوبصورتی سے ازالہ کیا اور فقہاء کے کام کی اہمیت اور قیمت سے اس طرح آگاہ کیا کہ اس کے بعد فقہ اسلامی ہی میری تمام تحقیقی کاموں کا محور بن گئی۔ نیازی صاحب سے پہلے تو ان کی کتاب Theories of Islamic Law کے حوالے سے اصول فقہ اور اصول قانون کے اہم اور پیچیدہ مباحث پر گفتگو ہوتی تھی۔ اس کے بعد ان کی کتاب The Concept of Riba and Islamic Banking نے ان اصولی مباحث کی عملی تطبیقات کی طرف متوجہ کیا۔ اس دوران میں انہوں نے اپنی کتاب General Principles of Criminal Law (Western and Islamic) کو اردو میں ترجمہ کرنے کا کام مجھے سونپ دیا۔ پھر Partnesrships اور Corporations پر ان کی کتابیں پڑھیں اور ان کے اہم مباحث پر ان کے ساتھ طویل گفتگو ہوتی رہی۔ ۱۹۹۹ء۔ ۲۰۰۰ء میں ایل ایل ایم شریعہ میں ان سے فلسفۂ قانون کے دو کورسز پڑھے اور ان کورسز نے قانونی وفقہی مسائل کو دیکھنے اور ان کا تجزیہ کرنے کا زاویہ اور طریقہ ہی تبدیل کر کے رکھ دیا۔ ۲۰۰۰ء میں ان کی رہنمائی میں میں نے امام کاسانی کی شہرۂ آفاق کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع سے کتاب الطهارة اور کتاب الصلاة کے ابواب میں کارفرما قانونی اصول مستخرج کیے۔ ۲۰۰۲ء میں انہی کی رہنمائی میں میں نے ایل ایل ایم کے مقالے پر کام شروع کیا جو آزادی کی جنگ کے متعلق اسلامی قانون اور بین الاقوامی قانون کے تقابلی مطالعے پر مبنی تھا۔

پروفیسر عمران احسن خان نیازی کے علاوہ میرے ایل ایل ایم کے مقالے کے دوسرے نگران جناب پروفیسر ڈاکٹر محمد طاہر منصوری تھے۔ ڈاکٹر منصوری کو علمی وفقہی موضوعات پر تحقیق کا جو طویل تجربہ ہے اس سے الحمدللہ میں نے بہت فائدہ اٹھایا، بالخصوص تحقیقی مقالہ لکھنے کے معاملے میں پیچیدہ تکنیکی امور کی فہم میں ان سے بہت استفادہ کیا۔

اسلامی یونیورسٹی میں قیام کے دوران میں دوستوں بالخصوص انعام الحق حقانی، عبید اللہ، عدنان

خان، محمد مستقیم شاہ، اختر حسین، حیات خان اور اختر سعید سے ان موضوعات پر تفصیلی مباحثے ہوتے رہتے۔ ان میں سے ہر ایک ان موضوعات پر ایک مستقل موقف رکھتا تھا۔ اس لیے حقیقت یہ ہے کہ ان مباحثوں میں ہم میں سے ہر ایک نے بہت کچھ سیکھا۔

۱۹۹۶ء سے میں نے اپنے عم محترم جناب پروفیسر قاری عبدالمعبود کی رہنمائی میں مولانا امین احسن اصلاحی کی تفسیر تدبر قرآن کا باقاعدہ مطالعہ شروع کیا۔ ۱۹۹۸ء سے میں نے ان کے بچوں کو مولانا اصلاحی کے اصولوں پر قرآن مجید کا درس دینا شروع کیا۔ ۲۰۰۰ء کی ابتدا میں یہ درس تکمیل تک پہنچا۔ اس درس نے جہاں اور دیگر مسائل میں میری رائے اور سوچ کے زاویے کو متاثر کیا وہاں جہاد کے متعلق آیات پر غور و فکر کی نئی راہیں بھی کھول دیں۔ ۱۹۹۹ء میں پہلی دفعہ جناب جاوید احمد غامدی کے ساتھ خط و کتابت شروع کی۔ پھر بالمشافہ ملاقاتیں بھی لاہور، اسلام آباد، پشاور اور مردان میں ہوتی رہیں اور یہ سلسلہ ۲۰۰۲ء کے وسط تک جاری رہا۔ جاوید صاحب کے ساتھ تعلق کا ایک اثر یہ نکلا کہ فقہ اور قانون سے دلچسپی نسبتاً کم ہوگئی۔ البتہ قرآن مجید کی آیات پر براہ راست غور و فکر کی وجہ سے قرآن مجید کے ساتھ تعلق مضبوط ہوگیا۔ ۲۰۰۱ء میں افغانستان پر امریکی حملے کے بعد جاوید صاحب کا ایک انٹرویو اخبارات میں چھپا جس کے مندرجات سے اختلاف کی بنیاد پر میں نے ان کو ایک طویل خط لکھا۔ اس خط کے بعض حصوں پر ان کے شاگرد اور میرے عزیز دوست جناب منظور الحسن نے اپنی رائے کا اظہار اپنے رسالے ''اشراق'' میں کیا۔ میں نے جاوید صاحب کی جانب سے دی گئی دہشت گردی کی تعریف پر اپنا تنقیدی مضمون انہیں بھیجا جو اشراق میں شائع ہوا اور ساتھ ہی اس پر منظور صاحب کا تبصرہ بھی چھاپ دیا گیا جس میں میرے خیال کے مطابق خلط مبحث سے کام لیا گیا تھا۔ میں نے اس پر ایک اور مضمون ان کو بھیجا جو شائع نہیں کیا گیا۔ جون ۲۰۰۲ء میں جاوید صاحب مردان آئے تو جناب ڈاکٹر محمد فاروق خان کے گھر میں ان سے جہاد، دہشت گردی اور دیگر متعلقہ امور پر طویل مباحثہ ہوا اور اگرچہ جاوید صاحب کی وسعت قلبی کا میں ہمیشہ سے قائل رہا ہوں لیکن اس مرحلے پر پہلی دفعہ شدت سے احساس ہوا کہ ان کے متبعین باحسان بالکل ہی یہ بات برداشت نہیں کر پاتے کہ کوئی ان کے استاذ امام سے اختلاف کی جرأت کر سکے!

اسلامی یونیورسٹی میں قیام کی وجہ سے بڑے نامور ماہر فن ملکی و غیر ملکی اساتذہ سے استفادے کا موقع ملا جو ایک بہت بڑی نعمت ہے۔ مثال کے طور پر وقتاً فوقتاً ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کے دروس اور محاضرات میں بیٹھنے کا اتفاق ہوا اور ان کے ساتھ مباحثے کا بھی موقع ملا۔ مختلف سیمینارز میں پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب کے لیکچرز تو خاصے کی چیز ہوتے تھے۔ جب بھی ان کو سنا کوئی نئی بات سیکھی، یا پرانی بات یاد آئی، یا اس پر نئے سرے سے غور کرنے کی ترغیب ملی۔ ۲۰۰۶ء میں جب حدود قوانین پر بحث جاری تھی اور انہوں نے میرا ایک مقالہ اس موضوع پر پڑھا تو مجھے ترغیب دی کہ اس موضوع پر باقاعدہ کام کروں۔ چنانچہ ان کی خواہش کے احترام میں میں نے اس موضوع پر کتاب لکھی۔ ۲۰۰۷ء میں جب میں نے پی ایچ ڈی (فقہ) میں داخلہ لیا تو ڈاکٹر غازی صاحب کے سامنے باقاعدہ زانوئے تلمذ تہہ کیا۔ انہوں نے نہایت محبت سے میری رہنمائی کی۔

فقہ الجہاد کی جزئیات کے بارے میں میرے چار اساتذہ - پروفیسر نیازی، ڈاکٹر غازی، ڈاکٹر منصوری اور پروفیسر منیر - کا اگرچہ بہت سے نتائج میں آپس میں اتفاق پایا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ قانونی اصولوں کے استخراج و استنباط کے طریق کار پر ان میں کئی اہم اصولی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ان اصولی مباحث میں میں نیازی صاحب کے طریق کار کا متبع ہوں جو فقہاء اور اصولیین کے طریق کار کے عین مطابق ہے۔ نیازی صاحب نے ہی مجھ پر قانونی مسائل میں مولانا اصلاحی اور جناب غامدی کے طریق استنباط کی غلطی واضح کی۔

۲۰۰۳ء کے اواخر سے میں نے اسلامی یونیورسٹی میں اصول فقہ کا کورس پڑھانا شروع کیا اور اس سلسلے میں بنیادی رہنمائی نیازی صاحب سے ہی لیتا رہا کیونکہ ان کی کتاب Islamic Jurisprudence اس کورس کے لیے نصابی کتاب کی حیثیت رکھتی تھی۔ ۲۰۰۵ء میں پہلی دفعہ ''اسلامی بین الاقوامی قانون'' کا کورس پڑھایا۔ اسی سال میرے عزیز دوست سعید اللہ نے نہایت محنت سے جہاد، ریاست اور سیاست کے موضوع پر ایک ہفتے کا ایک ورکشاپ منعقد کیا جس میں کئی موضوعات پر لیکچر دینے کا موقع مجھے میسر ہوا۔ اس ورکشاپ کے شرکاء سنجیدہ طالبعلم اور محقق تھے۔ اس لیے ان کے ساتھ مباحثوں میں کئی نئے سوالات سامنے آئے۔ اس سال کے اواخر میں سعید اللہ

کے اصرار پر میں نے انہیں اور دیگر دوستوں کو امام سرخسی کی **المبسوط** میں سے **کتاب السیر** سبقاً پڑھانا شروع کیا۔ سعید اللہ کے اصرار پر اس درس کے دوران میں زیر بحث آئے ہوئے اہم سوالات کو میں نے ایک مقالے کی شکل دی جو جناب مولانا زاہد الراشدی صاحب کے رسالے ''الشریعہ'' میں شائع ہوا۔ ۲۰۰۶ء کی ابتدا سے اسلامی یونیورسٹی میں ایل ایل بی کے طلباء و طالبات کو بین الاقوامی قانون کے پڑھانے کی ذمہ داری مجھے سونپ دی گئی۔ یوں ان موضوعات پر کام کے لیے نئی راہیں کھل گئیں۔

۲۰۰۵ء میں ایک غیر سرکاری تنظیم نے جہاد اور دہشت گردی کے موضوع پر پشاور میں ایک روزہ سیمینار کا انعقاد کیا جس میں پشاور یونیورسٹی کے کلیہ علوم اسلامیہ کے سابق ڈین اور شعبۂ سیرت کے سربراہ جناب پروفیسر ڈاکٹر قبلہ ایاز نے تجویز پیش کی کہ یہ موضوع تفصیلی بحث کا متقاضی ہے، اس لیے اس سے متعلق اہم سوالات پر مبنی ایک تفصیلی سوالنامہ تیار کر کے اہل علم سے اس پر آراء طلب کرنی چاہئیں۔ ڈاکٹر قبلہ ایاز مجھ سے نہایت محبت کا تعلق رکھتے ہیں۔ انہوں نے اس سوالنامے کی ایک کاپی مجھے بھی ارسال کی اور پھر مجھے اس پر کام پر مجبور بھی کیا۔ ان سوالوں میں جن سوالات کا تعلق علۃ القتال سے تھا ان پر میں نے اپنی تفصیلی رائے انہیں لکھ کر دی اور پھر یہ تحریر ماہنامہ ''الحق'' اکوڑہ خٹک میں تین اقساط میں شائع بھی ہوئی۔

۲۰۰۶ء میں Jihad and Peace Treaties [جہاد اور امن معاہدات] کے عنوان سے ایک مقالہ بوسنیا کی یونیورسٹی آف بیہاج کے تحقیقی رسالے کے لیے لکھا جو اسلامی بین الاقوامی قانون کے موضوع پر خصوصی اشاعت پر مشتمل تھا۔ میرے لیے یہ مقام باعث فخر تھا کہ اس خصوصی اشاعت میں تین دیگر مقالہ جات میرے اساتذہ جناب پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی، جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی اور جناب پروفیسر محمد منیر کے تھے۔

۲۰۰۶ء میں انٹرنیشنل کمیٹی آف دی ریڈ کراس (ICRC) کی جانب سے منعقدہ ایک کورس میں IHL and Islamic Law [بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال اور اسلامی قانون] کے موضوع پر ایک لیکچر دیا۔ بعد میں اسی موضوع یا اس سے متعلقہ موضوعات پر لاہور، اسلام آباد اور پشاور میں ICRC

کے سیمینارز اور کورسز میں لیکچرز دیتا رہا۔ پھر جنوری ۲۰۰۷ء میں اسی موضوع پر میرا ایک مقالہ پشاور یونیورسٹی کے لاء کالج کے تحقیقی شمارے میں شائع ہوا۔ ICRC نے اپریل ۲۰۰۷ء میں مجھے بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال میں ٹریننگ کے حصول کے لیے حیدر آباد دکن بھیجا۔ اس ٹریننگ کورس نے کئی ایسے نئے موضوعات کی طرف توجہ دلائی جن میں اس قانون اور اسلامی قانون کے درمیان ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

۲۰۰۷ء میں لال مسجد کا سانحہ بھی ہوا۔ بعض حلقوں کی جانب سے یہ سوال اٹھایا گیا کہ کیا اہل لال مسجد کا طرز عمل حنفی فقہ کے مطابق تھا؟ اس موضوع پر میرا ایک مضمون ماہنامہ الشریعہ میں شائع ہوا ۔۲۰۰۷ء سے ہی اسلامی یونیورسٹی میں بین الاقوامی قانون میں تخصص کرنے والے ایل ایل ایم کے طلباء کو بین الاقوامی قانون اور اسلامی بین الاقوامی قانون (السیر) کے کورسز پڑھانے کی ذمہ داری بھی مجھے سونپ دی گئی ۔ ۲۰۰۸ء میں مزید دو کورسز ''اسلامی قانون برائے جنگ و امن'' اور ''بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال'' کے پڑھانے کی ذمہ داری بھی مجھے دی گئی ۔ ان کورسز کے پڑھانے سے بلاشبہ مجھے بہت فائدہ ہوا۔ چنانچہ '' آداب القتال : بین الاقوامی قانون اور اسلامی شریعت کے چند اہم مباحث'' کے عنوان سے میرا مقالہ ماہنامہ الشریعہ کی خصوصی اشاعت میں شائع ہوا۔ اس مقالے میں دیگر امور کے علاوہ خودکش حملوں کے جواز وعدم جواز پر بین الاقوامی قانون اور اسلامی شریعت کی رو سے بحث کی گئی ہے۔

۲۰۰۵ء اور ۲۰۰۶ء میں ادارۂ تحقیقات اسلامی اسلام آباد کے تحقیقی رسالے Islamic Studies میں دو کتابوں پر میرے تبصرے شائع ہوئے ۔ ان میں ایک کتاب بیزنطینی سلطنت کے ساتھ صحابۂ کرام کی جنگوں کے موضوع پر تھی ۔ ادارے کے ڈائریکٹر جنرل جناب پروفیسر ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری کو وہ تبصرہ پسند آیا اور انہوں نے مجھے اس رسالے کے ایڈیٹوریل بورڈ میں شامل کیا ۔ پھر انہوں نے اس موضوع پر میرے ساتھ تفصیلی بحث کی اور مجھے اس پر مقالہ لکھنے کی ترغیب دی ۔ چنانچہ دار الحرب اور دار الاسلام کے تصور اور اسلامی قانون میں جنگ کے جواز وعدم جواز کے مسئلے کے تفصیلی قانونی تجزیے پر مبنی ایک مقالہ میں نے ان کو دیا۔ اس رسالے کے دستور کے مطابق یہ مقالہ

پہلے تو تبصرہ نگاروں اور محققین کے سامنے پیش کیا گیا۔ ان کی طرف سے منظوری کے بعد ڈاکٹر انصاری صاحب نے اس کی ایڈیٹنگ شروع کی۔ وہ ایک ایک لفظ، ایک ایک حرف اور ایک ایک شوشے پر غور کر کے اس کے متعلق تجاویز دیتے اور گھنٹوں میرے ساتھ بحث کرتے۔ آخری شکل میں اس مقالے کی اشاعت میں دو سال سے زائد کا عرصہ لگا اور حقیقت یہ ہے کہ ان دو سالوں میں میں نے ڈاکٹر انصاری صاحب سے بہت کچھ سیکھا۔

اس سارے پس منظر کا کتاب ہذا میں مذکور مسائل پر گہرا اثر رہا ہے۔ چنانچہ کتاب ہذا کے اکثر مباحث کی بنیاد ایل ایل ایم کے مقالے کی تحریر کے وقت رکھی گئی۔ اس مقالے کا عنوان ہے:

Use of Force for the Right of Self-determination in Shari'ah an International Law: A Comparative Study

اس مقالے کی بنیاد پر ۲۰۰۶ء میں بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد نے مجھے ایل ایل ایم شریعہ و قانون کی ڈگری دی۔

دیگر مقالات اور مضامین کی تفصیل یہ ہے:

- ''دہشت گردی کی تعریف''، ماہنامہ ''اشراق'' لاہور، مارچ ۲۰۰۲ء
- ''عصر حاضر میں جہاد سے متعلق مسائل''، ماہنامہ ''الحق'' اکوڑہ خٹک جون، جولائی، اگست ۲۰۰۵ء

"Jihad and Peace Treaties", Journal of the Human Rights Conflict Prevention Centre, University of Bihac, Bosnia Herzegovina, Vol. VI, No. 1-2 (2006), 789-828

"IHL and Islamic Law", Journal of Law and Society, Law College, University of Peshawar, Vol. XXXVI, No. 49 (January 2007), 43-62

- ''جہاد اور معاصر بین الاقوامی قانونی نظام''، ماہنامہ ''الشریعہ'' گوجرانوالہ، اپریل ۲۰۰۷ء
- ''سانحۂ لال مسجد اور حنفی فقہ''، ماہنامہ ''الشریعہ'' گوجرانوالہ، اگست ۲۰۰۷ء

"Meaning and Scope of Self-defense in Islamic International Law", accepted for publication in *Islamabad Law Review*, Faculty of Shariah and Law, International Islamic University Islamabad

"The Notions of Dar al-Harb and Dar al-Islam in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Hanafi School", Islamic Studies, 47: 1 (2008), 5-37, Islamic Research Institute, Islamabad

۔ ''آداب القتال: بین الاقوامی قانون اور اسلامی شریعت کے چند اہم مباحث''، ماہنامہ ''الشریعہ'' گوجرانوالہ، نومبر۔دسمبر ۲۰۰۸ء

کتاب ہذا میں کوشش کی گئی ہے کہ ان مقالات و مضامین کے مندرجات کو ایک مرتب و منظم نظریے کی صورت میں پیش کیا جائے۔ چنانچہ جہاں کہیں خلا پایا گیا اسے پر کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔اس طرح کی کوشش میں عموماً تکرار مضامین کی خامی پائی جاتی ہے۔حتی الامکان کوشش کی گئی ہے کہ یہ خامی اس کتاب میں کم سے کم پائی جائے۔ تاہم کہیں کہیں تکرار کو تفہیم کی غرض سے ناگزیر سمجھا گیا ہے۔امید ہے کہ اس طرح کے مقامات اہل علم کو ناگوار محسوس نہیں ہوں گے۔ کتاب ہذا پانچ حصوں پر مشتمل ہے:

حصۂ اول میں چار ابواب ہیں جو اصولی مباحث سے متعلق ہیں ہیں۔ باب اول میں اس موضوع پر بحث کی گئی ہے کہ کیا فقہاء نے جہاد کے متعلق جن تفصیلی احکام کا استنباط کیا ہے ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جن کا موجود دور سے کوئی تعلق نہیں ہے؟ اگر عرف اور مصلحت پر مبنی بعض احکام فقہ اسلامی کے ذخیرے میں پائے جاتے ہیں تو انہیں اسلامی شریعت کے مستقل احکام سے کیسے ممیز کیا جائے گا؟ بعض اہل علم کی جانب سے یہ رائے پیش کی گئی ہے کہ چونکہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے براہ راست مخاطبین پر خود اتمام حجت کیا اس لیے ان میں جن لوگوں نے حق کے آگے جھکنے سے انکار کیا ان کو خداوند عالم کی جانب سے رسول اللہ ﷺ کے ساتھیوں کی تلواروں کے ذریعے سزا دی گئی۔ان اہل علم کی رائے یہ ہے کہ اس پہلو سے قرآن و حدیث میں بعض احکام ایسے دیے گئے جو صرف رسول اللہ ﷺ اور آپ کے ساتھیوں کی جنگوں کے ساتھ مخصوص تھے اور ان کو دیگر ادوار میں مسلمانوں کی جنگوں پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔اس نظریے کا بھی باب اول میں تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

فقہائے اسلام دار الحرب اور دار الاسلام کی اصطلاحات میں گفتگو کرتے تھے جبکہ عصر حاضر میں قانونی نظام ''ریاست'' کے تصور پر قائم ہے۔کئی اہل علم نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ دار الحرب

اور دارالاسلام کے تصور کی کوئی بنیاد قرآن حدیث میں نہیں پائی جاتی اور یہ کہ یہ تقسیم اس مفروضے پر کی گئی تھی کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ایک مستقل جنگ (Perpetual War) اس وقت تک رہے گی جب تک پوری دنیا پر مسلمانوں کا تسلط قائم نہ ہو۔ باب دوم میں اس نظریے کا جائزہ لیا گیا ہے اور فقہاء کے نصوص کے تفصیلی تجزیے سے ثابت کیا گیا ہے کہ دار کے تصور کا کوئی تعلق مستقل جنگ کے نظریے سے نہیں ہے، بلکہ درحقیقت یہ تصور عدالتوں کے علاقائی اختیار سماعت (Territorial Jursidiction) کے اصول پر قائم ہے اور یہ اصول قرآن و حدیث کے نصوص سے اخذ کیا گیا ہے۔

باب سوم میں دار الاسلام کے تصور کا اسلامی ریاست کے تصور کے ساتھ موازنہ کیا گیا ہے اور ریاست کے تصور سے پیدا ہونے والی قانونی پیچیدگیوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ بعض لوگوں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ جس ریاست میں اسلامی قانون کا کلی نفاذ نہ ہو وہ دار الاسلام نہیں ہے۔ اس نظریے کے انتہائی سنگین مضمرات ہیں۔ اس لیے اس کا بھی فقہاء کی نصوص کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے۔

باب چہارم میں بین الاقوامی قانون کی حجیت پر بحث کی گئی ہے اور اس غلط فہمی کو دور کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ یہ قانون غیر مسلموں کا وضع کردہ ہے اور اسلامی شریعت سے متصادم ہے۔

کتاب کا حصۂ دوم علۃ القتال (jus ad bellum) کے مباحث پر مشتمل ہے۔ اس حصے میں پانچ ابواب ہیں:

باب پنجم میں جنگ کے جواز اور عدم جواز کے متعلق معاصر بین الاقوامی قانون کے اصول و قواعد کا جائزہ پیش کیا گیا ہے، جبکہ باب ششم میں اس موضوع پر بحث کی گئی ہے کہ اسلامی شریعت کی رو سے فرضیت جہاد کی علت کیا ہے؟ کیا غیر مسلموں سے اس لیے جنگ لازم کی گئی ہے کہ وہ غیر مسلم ہیں؟ یا اس لیے کہ انہیں اسلامی حکومت کے زیر دست کرنا لازم ہے؟ یا اس لیے کہ وہ اسلام یا مسلمانوں کے خلاف جارحیت کا ارتکاب کرتے ہیں؟

باب ہفتم میں دفاع کے تصور پر تفصیلی بحث کی گئی ہے کیونکہ کئی اہل علم نے جہاد کو دفاع تک محدود کرنے کی کوشش کی ہے لیکن انہوں نے اس پر روشنی نہیں ڈالی کہ دفاع سے مراد ریاست کا دفاع

ہے، یا امت کا دفاع یا دین کا دفاع ؟ اس باب میں اسلامی قانون کے تصور دفاع کا معاصر بین الاقوامی قانون کے تصور دفاع کے ساتھ موازنہ بھی کیا گیا ہے۔

باب ہشتم میں جہاد کے بارے میں دو اہم مسائل — حکومتی کنٹرول اور کم سے کم حد استطاعت — پر فقہاء کے نصوص پیش کیے گئے ہیں۔ نیز حکومتی کنٹرول کے بغیر جنگی کاروائی کے جواز پر بین الاقوامی قانون کی رو سے بھی بحث کی گئی ہے۔

مستشرقین نے بالعموم قرار دیا ہے (اور کئی مسلمان اہل علم نے ان سے اتفاق کیا ہے) کہ اسلامی قانون کے تحت غیر مسلموں سے امن معاہدات میں وقت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے اور ایک وقت میں دس سال سے زائد کا امن معاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ کتاب ہذا کے باب نہم میں اس مسئلے کا تفصیلی تجزیہ کیا گیا ہے۔ نیز اس مسئلے پر بھی بحث کی گئی ہے کہ اگر کسی غیر مسلم قوم کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ ہوا ہو اور وہ اپنے علاقے میں مسلمانوں پر مظالم ڈھائے تو پھر معاہدے کی کیا حیثیت ہوگی؟

حصہ سوم میں آداب القتال (jus in bello) سے متعلق مسائل کا جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ حصہ دس ابواب پر مشتمل ہے:

باب دہم میں آداب القتال کے متعلق معاصر بین الاقوامی قانون کے اصول و قواعد کا مختصر تذکرہ کیا گیا ہے، جبکہ باب یازدہم میں اس مسئلے پر بحث کی گئی ہے کہ آداب القتال کے لیے کیے گئے معاہدات کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ باب دوزدہم میں قرآن و حدیث میں مذکور آداب القتال کے اصول و قواعد پیش کیے گئے ہیں اور ثابت کیا گیا ہے کہ اسلامی شریعت اور معاصر بین الاقوامی قانون کے اصول و قواعد میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

اگلے تین ابواب میں ان امور پر بحث کی گئی ہے جن کو شرعی آداب القتال سے انحراف کے جواز کے طور پر مختلف حلقوں کی جانب سے پیش کیا جاتا رہا ہے۔ چنانچہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اصولاً غیر مقاتلین پر حملہ ناجائز ہے لیکن اگر دشمن ہمارے غیر مقاتلین پر حملہ کرے تو معاملة بالمثل (Reciprocity) کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ہم بھی ان کے غیر مقاتلین پر حملہ کر سکتے ہیں۔ باب سیزدہم میں اس مسئلے پر تفصیلی بحث کے ذریعے اس رائے کا بطلان واضح کیا گیا ہے۔ حکومتی

اہلکاروں کی جانب سے لوگوں پر مظالم ڈھانے کے سلسلے میں عموماً جواز کے طور پر اکراہ (Coercion) کا ذکر کیا جاتا ہے۔ اس لیے باب چہاردہم میں اکراہ کے تفصیلی احکام ذکر کیے گئے ہیں اور ثابت کیا گیا ہے کہ یہ جواز محض عذر لنگ کی حیثیت رکھتا ہے۔ بعض لوگ اضطرار (Duress) کے قاعدے سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چونکہ اضطرار کی صورت میں حرام کا ارتکاب جائز ہو جاتا ہے اس لیے اضطرار کی صورت میں شرعی آداب القتال سے انحراف جائز ہے۔ باب پانزدہم میں اضطرار کے شرعی اصول پر تفصیلی بحث کر کے اس کی قیود اور حدود ذکر کی گئی ہیں۔ نیز اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ بعض حرام کاموں کا ارتکاب اضطرار کی صورت میں بھی ناجائز ہی رہتا ہے۔ آخر میں عزیمت اور رخصت کے تصورات پر اصول فقہ کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔

بعض افراد اور تنظیموں کی جانب سے یہ رائے سامنے آئی ہے کہ فقہاء دشمن کے ہر عاقل بالغ مرد کو مقاتل تصور کرتے تھے اس لیے معاصر قانون نے ''شہری'' (Civilian) اور ''جنگجو'' (Combatant) کی جو تقسیم کی وہ شرعی قانون سے متصادم ہے۔ اسی طرح ایک رائے یہ پیش کی گئی ہے کہ دشمن قوم کا ہر ٹیکس دہندہ فرد مقاتل ہے اور اس پر حملہ جائز ہے۔ باب شانزدہم میں ان مسائل پر تفصیلی بحث کی گئی ہے اور ان آراء کا بطلان واضح کیا گیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل اور تقریر سے جنگ میں چال چلنے کا جواز قطعی طور پر ثابت ہے لیکن خیانت، غدر اور دھوکہ دہی سے آپ نے جنگ میں بھی منع فرمایا ہے۔ باب ہفدہم میں اس مسئلے پر بحث کی گئی ہے کہ جائز جنگی چال اور ناجائز دھوکہ دہی میں فرق کیسے کیا جائے گا؟

باب ہشدہم میں قیدیوں سے سلوک کے متعلق اہم امور پر معاصر بین الاقوامی قانون اور اسلامی شریعت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ نیز غیر مسلموں کی قید میں موجود مسلمانوں کی قانونی پوزیشن اور ان کو چھڑانے کی شرعی ذمہ داری کے متعلق فقہاء کی نصوص واضح کی گئی ہیں۔ آخر میں ان مسائل کے متعلق قانونی احکام ذکر کیے گئے ہیں جن سے مسلمان قیدیوں کو واسطہ پڑ سکتا ہے۔

باب نوزدہم میں خودکش حملوں کی شرعی حیثیت پر بحث کی گئی ہے اور ان قواعد کا ذکر کیا گیا ہے جو ان حملوں سے پامال ہوتے ہیں۔

کتاب کا حصۂ چہارم آزادی کی جنگ اور دہشت گردی کے متعلق ہے اور اس حصے میں تین ابواب ہیں:

باب بستم میں آزادی کی جنگ کے جواز و عدم جواز آزادی کے لیے لڑنے والوں کو مدد فراہم کرنے کی قانونی حیثیت پر معاصر بین الاقوامی قانون کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔

باب بست و یکم میں اس مسئلے پر شریعت کی روشنی میں تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ اس باب میں پہلے اس امر کا جائزہ لیا گیا ہے کہ مسلمان غیر مسلموں کے تسلط سے آزادی حاصل کرنا چاہیں تو کیا وہ اس مقصد کے لیے جنگ کر سکتے ہیں؟ اس کے بعد مسلمانوں سے آزادی حاصل کرنے کی کوشش کرنے والے غیر مسلموں کی قانونی پوزیشن پر بحث کی گئی ہے۔ پھر مختصراً اس امر کا جائزہ لیا گیا ہے کہ اگر غیر مسلم کسی دوسری غیر مسلم قوم کے تسلط سے آزادی حاصل کرنا چاہیں تو کیا مسلمان ان کی مدد کے لیے لڑ سکیں گے؟

باب بست و دوم میں دہشت گردی کی چند تعریفات کا تجزیہ کیا گیا ہے جو مختلف اہل علم اور ماہرین قانون کی جانب سے پیش کی گئی ہیں۔ اس طرح دہشت گردی کے جرم کے اہم عناصر مستخرج کرنے کے بعد ان چند جرائم کا ذکر کیا گیا ہے جن کو مسلمہ طور پر دہشت گردی قرار دیا جاتا ہے۔ پھر دہشت گردی کے اس جرم کی شرعی تکییف کی گئی ہے۔

کتاب کا آخری حصہ مسلمانوں کی آپس کی جنگوں، بغاوت اور خانہ جنگی کے متعلق احکام سے بحث کرتا ہے۔ اس حصے میں تین ابواب ہیں:

باب بست و سوم میں خانہ جنگی کے جواز و عدم جواز اور اس کے متعلق آداب القتال پر معاصر بین الاقوامی قانون کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔

باب بست و چہارم میں اسلامی شریعت کی روشنی میں پہلے اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی گئی ہے کہ کن حالات میں حکومت کے خلاف جنگ اور حکمران کی معزولی کی مسلح کوشش جائز یا واجب ہو جاتی ہے۔ پھر حکمران کے خلاف ناحق بغاوت کرنے والوں کے خلاف حکومت کی امداد کے فریضے پر بحث کی گئی ہے۔ آخر میں اس امر پر بحث کی گئی ہے کہ جب مسلمانوں کے دو گروہوں کی جنگ میں معلوم نہ

ہو رہا ہو کہ حق پر کون ہے اور باطل پر کون تو پھر عام مسلمانوں کی ذمہ داری کیا ہوگی؟

باب بست و پنجم میں مسلمانوں کی آپس میں جنگوں کے متعلق آداب القتال پیش کیے گئے ہیں اور واضح کیا گیا ہے کہ اس قسم کی جنگوں پر عام آداب القتال کے علاوہ بعض خصوصی پابندیوں اور احکام کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس باب میں اس امر پر بھی بحث کی گئی ہے کہ عام چوروں ڈاکوؤں اور باغیوں میں فرق کس طرح کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں باغیوں کے خلاف کاروائی کرنے والے حکومتی اہلکاروں کے فرائض اور اختیارات کا بھی جائزہ پیش کیا گیا ہے اور باغیوں کے حقوق و فرائض پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

کتاب کے آخر میں دو ضمیمے ہیں۔ ضمیمۂ اول میں ''دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ'' کے جواز و عدم جواز پر معاصر بین الاقوامی قانون کی روشنی میں بحث کی گئی ہے، جبکہ ضمیمۂ دوم میں حنفی فقہ کی روشنی میں اس مسئلے کا تجزیہ کیا گیا ہے کہ حکومتی اہلکاروں اور لال مسجد والوں سے کیا غلطیاں ہوئیں جن کے نتیجے میں اتنا بڑا سانحہ رونما ہوا؟

عربی و انگریزی مآخذ سے نقل کی گئی عبارات کے متعلق کوشش کی گئی ہے کہ تمام عبارات کا اردو میں ترجمہ پیش کیا جائے۔ قرآنی آیات کے ترجمے میں شیخ الہند مولانا محمود حسن، مولانا ابو الاعلیٰ مودودی اور مولانا امین احسن اصلاحی کے تراجم سے مدد لی گئی ہے۔ احادیث میں زیادہ تر صحاح ستہ اور مسند احمد سے لی گئی ہیں۔ احادیث کی تخریج میں بنیادی طور پر مدد مشہور سافٹ ویئر ''الکتب التسعة'' سے لی گئی ہے۔ اس کے علاوہ بعض احادیث کی تخریج کے لیے ''متون الحدیث'' اور ''کتب التخریج'' کے سافٹ ویئرز سے بھی مدد لی گئی [illegible] ساتھ ہی کوشش کی گئی ہے کہ صحاح ستہ سے لی گئی احادیث مطبوعہ نسخوں میں بھی د[illegible] التزام کیا گیا ہے کہ کتاب کے علاوہ باب کا بھی حوالہ دیا جائے۔ اگر حدیث [illegible] میں کسی ایک کا حوالہ کافی سمجھا گیا ہے۔ تاہم باقی کتب کی احادیث میں کوشش کی گئی ہے کہ ایک سے زائد حوالے دیے جائیں۔ اگر کسی روایت کے بعض طرق میں الفاظ کا اختلاف پایا جاتا ہو اور اس سے کوئی خاص نتیجہ نکلتا ہو تو حواشی میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

فقہی مباحث میں زیادہ تر انحصار امام محمد بن الحسن الشیبانی کی کتابوں -السیر الصغیر اور السیر الکبیر - اوران کی شرح شمس الائمۃ امام ابوبکر محمد بن ابی سہل السرخسی کی المبسوط اور شرح کتاب السیر الکبیر پر کیا گیا ہے۔اس ضمن میں اکثر یہ بھی التزام کیا گیا ہے کہ امام شیبانی کی عبارت کوامام سرخسی کی شرح سے الگ کیا جائے تا کہ قانون اوراس کے پیچھے کارفرمااصول الگ الگ واضح ہوں۔اسی طرح ہدایہ سے مواد لینے کی صورت میں بھی کوشش کی گئی ہے کہ بدایۃ المبتدی کا متن الگ ہواوراس پر ھدایۃ کی شرح الگ ذکر کی جائے۔میرے استادمحترم جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی صاحب کی رائے میں فقہی مباحث کی تفہیم کے لیے یہی طریقہ سب سے زیادہ مناسب ہے۔ان کتابوں سے اقتباسات لیتے وقت میں عموماً باب کا بھی حوالہ دیا گیا ہے تا کہ ایڈیشن مختلف ہونے کی صورت میں بھی حوالہ ڈھونڈنے میں آسانی ہو۔

یہ کتاب کبھی تکمیل تک نہ پہنچتی اگر اللہ تعالیٰ کا فضل شامل حال نہ ہوتا۔دعا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اس کی تکمیل کی توفیق دی اسی طرح اسے قبولیت بھی بخشے اوراسے میرے لیےاور میرے اہل خاندان کے لیے دنیاوآخرت میں رسوائی سے نجات اورابدی فلاح کا ذریعہ بنائے۔آمین!

رسول اللہ ﷺ کا ارشادمبارک ہے: من لا یشکر الناس لا یشکر اللہ ۔(سنن الترمذی، کتاب البر و الصلۃ ، باب ما جاء فی الشکر لمن أحسن الیک ،حدیث رقم ۱۸۷۷)اس لیےضروری محسوس ہوتا ہے کہ بعض ایسے بزرگوں اوردوستوں کا تذکرہ کروں جنھوں نے اس کتاب کی تکمیل میں مدد کی۔

میرے تمام اساتذہ ، بالخصوص پروفیسر عمران احسن خان نیازی ، پروفیسر ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری، پروفیسر ڈاکٹرمحمود احمد غازی، پروفیسر ڈاکٹر محمد طاہر منصوری اور پروفیسر محمد منیر میرے خصوصی شکریے کے مستحق ہیں۔ان میں ہر ایک سے نے مجھے نہایت توجہ ،محبت اور شفقت سے پڑھایا اور قدم قدم پرمیری حوصلہ افزائی اور رہنمائی کی۔

ادارۂ تحقیقات اسلامی کے جناب پروفیسر ڈاکٹر عبدالرحیم اشرف بلوچ صاحب سے بھی میں نے بہت کچھ سیکھا۔جب میں ابھی ایل ایل بی کا طالب علم تھا تو ہر ہفتے ان کے پاس جایا کرتا تھا۔وہ نہایت

خندہ پیشانی سے میرے تیز وتند سوالات کا سامنا کرتے اور نہایت تفصیل سے میری رہنمائی کرتے۔

میرے اساتذہ سید امجد محمود (کلیہ شریعہ میں شعبۂ قانون کے سابق سربراہ) اور سید افضال احمد کاکاخیل (کلیہ شریعہ میں شام کے پروگرامز کے انچارج) کا بھی میں نہایت شکرگزار ہوں جنہوں نے بین الاقوامی قانون میں میری دلچسپی کو مدنظر رکھتے ہوئے ہمیشہ مجھے ایسے کورسز پڑھانے کی ذمہ داری سونپی جن کی تدریس سے میری تحقیق میں مجھے مدد ملی۔

میں اپنے ان شاگردوں کا بھی خصوصی شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں جن کو میں نے مختلف موضوعات پر وقتاً فوقتاً تحقیق کی ذمہ داری سونپی اور جن کے ساتھ مباحثوں میں تحقیق کے بعض نئے گوشے سامنے آئے۔ ان میں میں بالخصوص ہاجرہ صبور، احمد خالد، سمیع الرحمان، نثار خان، ثاقب بھٹی اور عامر عزیز انصاری کا تذکرہ کروں گا جن کے اٹھائے گئے نکات نے مجھے اپنے نتائج بحث پر کئی کئی بار غور کرنے پر مجبور کیا۔

میرے کئی دوستوں، بالخصوص انعام الحق حقانی، عدنان خان، عبیداللہ، اختر سعید، اختر حسین اور حیات خان، نے ان موضوعات پر میرے ساتھ تفصیلی مباحثے کر کے، اور بسا اوقات میرے نظریات اور نتائج چیلنج کر کے، مجھے جو مدد فراہم کی، اس کا کچھ بھی متبادل نہیں ہوسکتا۔ مرحوم سعیداللہ کے اصرار پر میں نے ان موضوعات پر باقاعدہ تحقیق شروع کی، انہی کے اصرار پر کتاب السیر کی تدریس کی، پھر انہی کے اصرار پر یہ کتاب لکھنا شروع کی۔

میرے اہل خاندان کے تعاون اور مدد کے بغیر شاید اس کام کے شروع کرنے کے متعلق بھی میں نہ سوچ پاتا۔ میری والدہ مرحومہ، اللہ ان کی مغفرت کرے اور ان کو کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے، کی خواہش تھی کہ میں اسلامی یونیورسٹی سے شریعہ و قانون میں ایل ایل ایم کروں۔ وہ کینسر کی مریضہ تھیں لیکن انہوں نے کبھی مجھ پر اپنی تکلیف ظاہر نہیں کی تاکہ کام کی جانب سے میری توجہ نہ ہٹے۔ میں گھر آتا تو وہ مجھ پر یوں ظاہر کرتیں جیسے وہ بالکل ہی ٹھیک ٹھاک ہیں۔ ان کی خواہش کی تکمیل میں ہی جب میں نے پہلا قدم اٹھایا تو ایک سلسلہ شروع ہوا جس میں بات اب اس کتاب کی اشاعت تک پہنچ گئی ہے۔

میرے والد گرامی جناب اکرام اللہ شاہد صاحب ہمیشہ سے میرے لیے ایک نمونے اور آئیڈیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انہوں نے ہمیشہ سوالات اٹھانے کی ترغیب دی اور ہر قدم پر میری رہنمائی اور حوصلہ افزائی کی۔ انہوں نے مجھے اختلاف رائے کا حق دیا، اسے پسند کیا اور اس کے اظہار کا سلیقہ سکھایا۔ میری حقیر کاوشوں پر وہ میری جس طرح حوصلہ افزائی کرتے ہیں اس کی بنا پر مجھ میں ایک اور کاوش کی جرأت پیدا ہو جاتی ہے۔

میرے بڑے بھائی جناب افتخار احمد فاروق نے ہمیشہ تحقیقی کاموں میں میرے لیے آسانیاں پیدا کیں۔ انہوں نے تمام معاشرتی ذمہ داریاں اپنے اوپر لے کر مجھے تحقیق کی دنیا میں کھو جانے کے لیے آزاد چھوڑ دیا ہے۔ نیز وہ میرے کام کی تعریف کر کے ایک طرف میری حوصلہ افزائی کرتے ہیں تو دوسری طرف اس پر تنقید کر کے میرے لیے اسے مزید بہتر بنانا ممکن کر دیتے ہیں۔

میرے چھوٹے بھائی جواد اکرام (متعلم کمپیوٹر سسٹمز انجینئرنگ، پشاور یونیورسٹی) اور چچازاد بھائی عقیل امجد (متعلم ایل ایل بی شریعہ و قانون، اسلامی یونیورسٹی) بھی خصوصی ذکر کے مستحق ہیں کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے میرے لیے کمپیوٹر کی دنیا میں داخل ہونا آسان ہوا۔

میرے عم محترم جناب پروفیسر قاری عبدالمعبود نے نہ صرف یہ کہ مجھے نظم قرآن کے نظریے سے آشنا کیا، بلکہ انتہائی پیچیدہ موضوعات کو نہایت سادہ انداز میں میرے سامنے پیش کر کے میرے لیے ان کا فہم آسان کر دیا۔ ان کی ایک خوبی یہ ہے کہ وہ بے حد خشک موضوع کو اپنی پر لطف گفتگو کے ذریعے بہت دلچسپ بنا دیتے ہیں۔

میری کزن سعدیہ تبسم سے میں وقتاً فوقتاً اپنے تحقیقی کاموں میں مدد لیتا رہتا ہوں۔ میری اتباع میں وہ اسلامی یونیورسٹی سے ایل ایل بی شریعہ و قانون کی ڈگری لینے کے بعد اس وقت ایل ایل ایم میں بین الاقوامی قانون میں تخصص کر رہی ہیں۔ بعض کتابوں، بالخصوص امام شیبانی کی کتاب السیر الصغیر سے کتاب ہذا کے لیے حوالجات کے ڈھونڈنے میں انہوں نے بہت مدد کی۔ وہ بعض اوقات اپنے چبھتے ہوئے سوالات سے مجھے ایسے موضوع پر بھی دوبارہ غور پر مجبور کر دیتی ہیں جن کو میں نے طے شدہ فرض کیا ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ میری ایک اور کزن ناصرہ (لیکچرر، شعبۂ انگریزی،

گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج برائے خواتین، مردان) نے کتاب کی پروف ریڈنگ کا کام نہایت توجہ اور محبت سے کیا اور بعض مقامات پر اپنی تنقیدی رائے سے مواد کی بہتری میں بھی مدد کی۔

میری اہلیہ محترمہ نے ہمیشہ کوشش کی ہے کہ وہ تحقیقی کام میں میرے لیے آسانیاں پیدا کریں۔ ان کی محبت اور توجہ کی وجہ سے مجھے وہ قلبی و ذہنی سکون میسر ہوا ہے جس کے بغیر تحقیقی کام میں مگن ہونا ممکن ہی نہیں ہوتا۔ ان کا شکریہ ادا کرنے کے لیے میں ابھی مناسب الفاظ کی تلاش میں ہوں۔

اللہ تعالیٰ ان سب کو، اور ان کو بھی جن کا نام کے ساتھ ذکر کرنا میں بھول گیا ہوں، دونوں جہانوں میں جزائے خیر دے۔ آمین!

اس کتاب کو فقہ اسلامی اور بین الاقوامی قانون کے ایک طالبعلم کی کاوش سمجھا جائے۔ میں اپنی رائے کو حتمی نہیں سمجھتا۔ اس لیے اصلاح کی خاطر کی جانے والی تنقید ان شاء اللہ کھلے دل سے قبول کروں گا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ صحیح باتوں کے لیے دلوں میں جگہ پیدا کرے اور غلط باتوں کے اثر سے ہم سب کو بچائے۔ آمین!

ان أريد الا الاصلاح ما استطعت ، وما توفيقي الا بالله ، عليه توكلت و اليه أنيب ۔

محمد مشتاق احمد

۱۱ ذوالقعدة ۱۴۲۹ھ

(۱۰ نومبر ۲۰۰۸ء)

حصۂ اول:

چند اصولی مباحث

باب اول:

متبدل اور مستقل احکام

فصل اول: کتاب السیر میں عرف اور مصلحت پر مبنی احکام

جہاد کے متعلق شریعت کے احکام کی وضاحت اور عملی زندگی پر ان کی تطبیق کے نتیجے میں فقہاء نے جو قانونی نظام مرتب کیا، اس کی تفصیلات فقہ اسلامی میں '' کتاب السیر '' یا '' کتاب الجہاد '' کے عنوان کے تحت ملتی ہیں۔ اس وقت جو قدیم ترین فقہی کتاب میسر ہے، وہ '' المجموع فی الفقه '' ہے جو امام زید بن علی (م ۱۲۲ھ/ ۷۴۰ء) کی طرف منسوب ہے۔ اس میں جہاد سے متعلق احکام کو '' السیر '' کے عنوان کے تحت ذکر کیا گیا ہے۔ تاہم قانون کے اس شعبے کو باقاعدہ ایک نظام کی صورت میں تشکیل دینے کا سہرا امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت (م ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء) اور ان شاگردوں کے سر بندھتا ہے۔[1] انہوں نے اس موضوع پر بنیادی مسائل و

۱۔ امام زید بن علی کی طرف منسوب اس کتاب کا صرف ایک جزء میسر ہے اور اس کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مصنف خود امام زید نہیں بلکہ ان کے شاگرد عمرو بن خالد الواسطی ہیں۔ فقہ کی تدوین کے باب میں امام ابوحنیفہ کے عظیم القدر شاگرد امام محمد بن الحسن الشیبانی کے تاریخ ساز کردار اور دوسرے مذاہب فقہ پر اس کے اثر کے جائزے کے لیے دیکھیے:

محمد الدسوقی، ''تدوين الفقه الحنفي و أثره في تدوين فقه المذاهب''، الدراسات الاسلامية ، عدد خاص عن الامام الاعظم أبي حنيفة النعمان رحمه الله ، العدد الأول و الثاني ، المجلد السابع و الثلاثون ، الربيع و الصيف (يناير ـ يونيو ۲۰۰۲ م) ، مجمع البحوث الاسلامية ، اسلام آباد ، ص۲۵۹۔۲۷۸۔

جناب محمد الدسوقی نے امام محمد کی سوانح حیات پر ایک اچھی تحقیقی کتاب بھی لکھی ہے جس کا ترجمہ جناب ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی نے کیا ہے۔ (اسلام آباد: ادارۂ تحقیقات اسلامی، ۲۰۰۷ء)

سیر کے شعبے کی تدوین میں امام شیبانی کے کردار کے تفصیلی جائزے کے لیے دیکھیے: استاد محترم جناب پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی کا پر مغز مقدمہ جو انہوں نے امام محمد بن الحسن الشیبانی کی کتاب السیر الصغیر کے متن کی تصحیح و تخریج کرتے وقت لکھا ہے:

The Shorter Book on Muslim International Law (Islamabad: Islamic Research Institute, 1998), pp 1-39.

جزئیات وضع کر کے ان کے متعلق احکام کا استنباط و استخراج کیا ہے اور اپنی عظیم فقہی اکیڈمی میں شاگردوں کے ذریعے اسے منضبط کیا۔

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ ان کی اس تحقیق کو امام محمد بن الحسن الشیبانی (م ۱۸۹ھ/۸۰۵ء) نے ''السیر الصغیر'' کے نام سے مرتب کیا۔[۲] تاہم السیر الصغیر کے متن پر غور کرنے اور اس کا امام شیبانی کے دوسرے کاموں کے ساتھ موازنہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اس حد تک تو مانا جاسکتا ہے کہ امام حسن بن زیاد (م ۲۰۴ھ/۸۲۰ء) اور دیگر ساتھیوں کی طرح امام شیبانی نے بھی امام ابو حنیفہ کی تحقیق کو اپنے طور پر مدون کیا۔ تاہم اس وقت السیر الصغیر کا جو متن ہمارے پاس ہے اسے اولین تحقیق نہیں کہا جاسکتا، بلکہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام شیبانی کے تمام کام کا خلاصہ ہے جو انہوں نے 'کتاب الأصل'' میں ابواب سیر لکھنے کے بعد مرتب کیا ہے۔ چنانچہ کسی بھی جزیئے میں اگر امام شیبانی کی ''کتاب الأصل'' کے ابواب سیر میں موجود بحث کا موازنہ السیر الصغیر کے متن کے ساتھ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ الأصل کے مباحث کا بہترین خلاصہ السیر الصغیر کے متن میں دیا گیا ہے۔[۳] نیز، جیسا کہ شمس الائمۃ ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی (م ۴۹۰ھ/۱۰۹۷ء) نے السیر الکبیر کی شرح میں تصریح کی ہے، السیر الکبیر میں بعض مسائل کی بنا ایسے اصولوں پر ہے جن کو عام طور پر فقہائے احناف تسلیم نہیں کرتے لیکن بعض مخصوص

۲۔ Muslim International Law, pp 7-9

۳۔ کتاب الأصل کے ابواب السیر میں مباحث سوال و جواب کی صورت میں ہوتے ہیں اور السیر الصغیر میں اس قانونی مباحثے کا خلاصہ پیش کیا گیا ہوتا ہے۔ قانونی مسائل کی تفہیم کے لیے یہ طریقہ نہایت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے الأصل میں اس مباحثے پر نظر ڈالی جائے، پھر السیر الصغیر میں اس کا خلاصہ دیکھا جائے۔ کبھی اس کے برعکس بھی کیا جاسکتا ہے کہ پہلے السیر الصغیر میں اس مسئلے کا خلاصہ دیکھا جائے، پھر الأصل میں اس قانونی مباحثے پر غور کیا جائے۔ ان دونوں طریقوں سے مزید فائدہ تبھی حاصل کیا جاسکتا ہے جب ساتھ ہی شمس الائمۃ امام سرخسی کی شرح السیر الصغیر، یعنی المبسوط کی کتاب السیر، میں اس مسئلے کی تشریح پر بھی نظر ڈال لی جائے۔ المبسوط کی کتاب السیر کی تدریس کے لیے راقم الحروف نے یہی طریقہ اختیار کیا تھا اور شرکاء نے اسے بہت پسند کیا۔ راقم نے خود بھی اس طریقے کو نہایت مفید پایا۔

اسباب کی بنا پر امام شیبانی نے ان اصولوں کا محدود استعمال کیا ہے۔ مثال کے طور پر بعض مباحث میں وہ مفہوم مخالفہ پر بھی عمل کرتے ہیں۔[۴] اسی طرح فقہاء کے اختلاف میں بعض اوقات ترجیح کا فیصلہ وہ فقہاء کی کثرت وقلت پر کرتے دکھائی دیتے ہیں۔[۵] پس استاد گرامی جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی کی رائے صحیح معلوم ہوتی ہے کہ ظاہر الروایۃ میں الجامع الصغیر اور اور السیر الصغیر کی وہی حیثیت ہے جو بعد میں **مختصر الطحاوی اور مختصر القدوری یا بدایۃ المبتدی** جیسے ''**مختصرات**'' کی ہوئی، یعنی ان میں مذہب کی صرف ان آرا کو جمع کیا گیا ہے جو راجح ہیں اور جن پر فتوی دیا جاتا ہے۔ گویا انہیں قانون کے ''متن'' کی حیثیت حاصل ہے۔[۶]

سیر کے متعلق امام ابوحنیفہ کی آرا نے دیگر فقہاء کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ چنانچہ کسی نے ان پر تنقید کی اور کسی نے اتفاق کا اظہار کیا اور یوں ایک بڑا قانونی مباحثہ شروع ہو گیا۔ تاہم دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ مباحثہ بنیادی طور پر ان مسائل تک ہی محدود رہا جن پر امام ابوحنیفہ نے اپنی رائے دی تھی۔ مثال کے طور پر امام دار الہجرۃ مالک بن انس (م ۱۷۹ھ/ ۷۹۵ء) کی آراء امام سحنون عبد السلام بن سعید التنوخی (م ۲۴۰ھ/) نے امام مالک کے شاگرد امام عبد الرحمان بن القاسم (م ۱۹۱ھ/ ۸۰۷ء) سے روایت کر کے ''**المدونۃ الکبری**'' کے نام سے جمع کیے ہیں۔ اس میں کتاب السیر کی جزئیات کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً تمام کی تمام وہی ہیں جو امام شیبانی کی کتاب الأصل، کتاب السیر الصغیر یا کتاب السیر الکبیر میں پائی جاتی ہیں۔ یہ بھی عام طور پر معلوم ہے کہ امام شیبانی نے امام مالک کے سامنے بھی زانوئے تلمذ تہہ کیا تھا اور ان سے موطا کی روایت بھی کی ہے۔ انہوں نے امام مالک کے دیگر شاگردوں کو بہت متاثر کیا تھا۔ خود امام مالک اپنے شاگردوں کو

۴۔ أبو بکر محمد بن احمد أبی سہل السرخسی، **شرح کتاب السیر الکبیر** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۷م)، **باب ما یجب من طاعۃ الوالی و ما لا یجب**، ج۱، ص۱۲۵

۵۔ ایضاً، **باب الشہید و ما یصنع بہ**، ج۱، ص۱۵۹

۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *The Hidayah* (Bristol: Amal Press, 2006), pp xiii-xxiii.

ہدایت کرتے تھے کہ مزید تفصیلات کے لیے امام شیبانی سے رابطہ کیا جائے۔ (۷)

امام ابوحنیفہ کی آرا پر تنقید کرنے والوں میں فقیہِ شام امام عبد الرحمان الاوزاعی (م ۱۵۷ھ / ۷۷۴ء) کا نام بہت اہم ہے۔ انہوں نے نہ صرف ایک تنقیدی کتاب لکھی بلکہ اس رائے کا بھی اظہار کیا کہ اہل کوفہ ان مسائل سے واقف نہیں ہیں۔ ان کے اس تبصرے نے امام ابوحنیفہ کے شاگردوں کو مزید کام کی ترغیب دی۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ کے جانشین امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم (م ۱۸۲ھ / ۷۹۸ء) نے ایک جانب ''**الرد علی سیر الأوزاعی**'' لکھی، تو دوسری جانب قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز ہونے کے بعد ''**کتاب الخراج**'' لکھ کر اس کام کو مزید آگے بڑھایا۔ امام ابوحنیفہ کے کئی دیگر شاگردوں نے ان مسائل پر مزید کام کیا، اور امام شیبانی نے تو اس شعبے کو باقاعدہ ایک سائنس کی شکل دے دی۔ چنانچہ جب ان کی کتاب السیر الکبیر منظر عام پہ آئی تو خود امام اوزاعی اس کی تعریف کرنے پر مجبور ہو گئے۔ (۸)

امام شیبانی امام محمد بن ادریس الشافعی (م ۲۰۴ھ / ۸۲۰ء) کے استاد بھی ہوئے اور امام شافعی نے ان سے بہت کچھ سیکھا۔ (۹) ان کی ''**کتاب الأم**'' میں ایک پورا باب امام شیبانی کے ساتھ ان

۷۔ مثال کے طور پر امام مالک نے اپنے شاگرد اسد بن فرات، جو بعد میں قیروان کے قاضی مقرر ہوئے، کو امام محمد سے رجوع کرنے کے لیے عراق بھیجا تھا۔ اسد بن فرات جب واپس مدینہ آئے تو امام مالک فوت ہو چکے تھے۔ چنانچہ انہوں نے ان کے دیگر شاگردوں ابن وہب عبد اللہ الفہری (م ۱۹۷ھ / ۸۱۲ء)، اشہب بن عبد العزیز العامری (م ۲۰۴ھ / ۸۱۹ء) اور عبد الرحمان بن القاسم (م ۱۹۱ھ / ۸۰۶ء) کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا۔ پھر انہوں نے ابن القاسم سے جن مسائل کو سنا تھا انہیں ''**مدونة**'' کی شکل دے دی۔ یہ نسخہ اپنے مؤلف کے نام کی نسبت سے ''**أسدیة**'' کہلاتا ہے۔ اس کے بعض مسائل کی امام مالک کی طرف نسبت پر بعض لوگوں نے شک کا اظہار کیا تو سحنون عبد السلام بن سعید التنوخی (م ۲۴۰ھ / ۸۵۴ء) نے ابن القاسم کی طرف رجوع کر کے ان کی صحت کے متعلق اطمینان کیا اور **مدونة** کو بہتر طریقے سے مرتب کیا۔ یہی نسخہ **المدونة الکبری** کہلایا جو اس وقت عام طور پر رائج ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد الدسوقی، **تدوین الفقه الحنفی**، ص ۱۷۱) اسد بن فرات ایک بڑے مجاہد اور فاتح بھی تھے اور ۲۱۳ھ میں جہاد میں ہی شہید ہوئے۔

۸۔ **شرح کتاب السیر الکبیر**، ج ۱، ص ۴

کے اختلافات کے متعلق ہے۔ (۱۰) انہوں نے اہل کوفہ اور اہل شام کی بحث کا بہترین خلاصہ بھی کتاب الأم میں دیا ہے۔ چنانچہ پہلے وہ امام ابوحنیفہ کی رائے ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد اس پر امام اوزاعی کی تنقید کا ذکر کرتے ہیں۔ پھر وہ اس تنقید کے جواب میں امام ابو یوسف کی رائے پیش کرتے ہیں اور آخر میں اس پوری بحث پر اپنی رائے دیتے ہیں۔ (۱۱) امام شافعی کی کتاب الأم میں سیر کے متعلق جزئیات کتاب الجزیة ،کتاب قتال أهل البغي و أهل الردة ،کتاب السبق و النضال ،کتاب الحکم فی قتال المشرکین و مسألة مال الحربی کے عناوین کے تحت پائے جاتے ہیں اور المدونة الکبری کی طرح یہاں بھی مسائل زیادہ تر وہی ہیں جو امام ابوحنیفہ نے وضع کیے تھے اور جن کے حل میں کہیں امام شافعی ان سے اتفاق کرتے اور کہیں اختلاف کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

عصر حاضر میں جہاد پر لکھنے والے کئی اہل علم نے فقہائے کرام کے کام کو ان کے زمانے اور مخصوص حالات کا تجزیہ قرار دے کر اسے نظر انداز کیا ہے اور براہ راست قرآن و حدیث سے استدلال کی راہ اختیار کی ہے۔ (۱۲) اس طریق کار کے اپنے کچھ فوائد ہوں گے لیکن فقہاء کے کام کو نظر انداز کرنا کسی طور بھی مناسب نہیں ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ فقہاء امت مسلمہ کے گل سر سبد تھے۔ یہ امت کے بہترین دماغ تھے۔ صدیوں کی محنت کے بعد فقہ اسلامی کا ذخیرہ وجود میں آیا ہے۔ اس سارے علمی کام کو نظر انداز کر کے پہیہ دوبارہ ایجاد کرنے کی کوشش کیوں کی جائے؟ فقہاء کے کام کی اہمیت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کا کام صرف علمی دائرے تک ہی محدود نہیں تھا بلکہ عملاً وہ مسلمانوں کی حکومت کی خارجہ پالیسی کی بنیاد بنا۔ انہی کے کام کی بنیاد پر اسلامی ریاست کے دیگر

۹۔ ابن عبدالبر، الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء (مکتبة القرشی)، ص ۶۹

۱۰۔ محمد بن ادریس الشافعی، کتاب الأم : موسوعة الامام الشافعی (بیروت: دار قتیبة، ۲۰۰۳ء) ،کتاب الرد علی محمد بن الحسن ،ج ۱۵، ص ۱۳۹۔۳۲۵)

۱۱۔ ایضاً، ص ۲۳۷۔۲۵۱

۱۲۔ مثال کے طور پر دیکھیے: جاوید احمد غامدی، ''قانون جہاد''، میزان، (لاہور: دار الاشراق، ۲۰۰۱ء) ص ۲۴۱۔۲۷۹

ممالک کے ساتھ تعلقات کا انحصار ہوتا تھا۔ ان کا کام بین الاقوامی قانون کی حیثیت اختیار کر گیا تھا اور اسی لحاظ سے وہ صدیوں نافذ رہا۔ (۱۳)

یہ حقیقت اپنی جگہ صحیح ہے کہ وقت کے معروضی حالات کے مطابق فقہاء نے بعض مسائل مرتب کیے جو شریعت کے ابدی احکام کی طرح ہر دور اور ہر زمانے کے لیے واجب العمل نہیں ہیں۔ مثلاً اگر ابن عابدین نے یہ لکھا ہے کہ "سمندر دار الحرب میں شامل ہے۔" (۱۴) تو اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ مسلمان کبھی سمندر کو دار الاسلام کا حصہ نہیں بنا سکتے، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ تھا کہ ابن عابدین کے زمانے میں سمندر دار الاسلام کا حصہ نہیں تھا۔

تاہم سوال یہ ہے کہ اس طرح کے احکام کو ان احکام سے کیسے الگ کیا جائے گا جو مستقل اور غیر متبدل ہیں؟ مثلاً فقہاء اگر یہ کہتے ہیں کہ "غیر مسلم یا تو اہل حرب ہیں اور یا اہل عہد۔" (۱۵) تو کیا

۱۳۔ یہی وجہ ہے کہ بین الاقوامی قانون کے بعض غیر مسلم ماہرین نے بھی اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ سیر کی کتابوں کو بین الاقوامی قانون کے اہم ماخذ "بین الاقوامی عرف" (International Custom) کی دلیل کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے بین الاقوامی عدالت انصاف کے سابق جج ویرامنتری کا مقالہ بعنوان

"The Revival of Customary International Humanitarian Law"
Larry Maybee and Benerji Chakka (ed.), *Custom as a Source of International Humanitarian Law* (New Delhi: ICRC, 2006), pp 25-40.

مزید تفصیل کے لیے جسٹس ویرامنتری کی کتاب Islamic Jurisprudence An International Perspective دیکھیے۔

۱۴۔ مولانا مناظر احسن گیلانی نے ہندوستان کو دار الحرب قرار دینے کے لیے جو دلائل دیے تھے ان میں ایک دلیل یہ بھی تھی کہ اس وقت ہندوستان کو چاروں طرف سے غیر مسلم طاقتوں نے گھیر رکھا تھا۔ اس ضمن میں وہ ابن عابدین کے قول سے استدلال کرتے ہیں کہ سمندر غیر اسلامی مقبوضات کا حصہ سمجھا جائے گا۔ اس رائے پر تفصیلی تنقید کے لیے دیکھیے: مولانا ابو الاعلیٰ مودودی، سود۔ (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۲ء)، ص ۲۲۸ تا ۳۵۱)

اسے ایک مستقل حکم قرار دے کر یہ قاعدہ بنایا جائے کہ جن غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ نہیں ہوا وہ سارے کے سارے اہل حرب ہیں؟ یا اسے معروضی حالات کا تجزیہ قرار دے کر کہا جائے کہ اس وقت مسلمانوں کے آس پاس کے غیر مسلم یا تو مسلمانوں کے ساتھ برسر جنگ تھے یا انہوں نے مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ کیا تھا؟

اسی طرح بہت سے اہل علم نے یہ موقف اپنایا ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب کی تقسیم ہی سرے سے مستقل نہیں ہے، بلکہ یہ اس وقت کے حالات کا فقہی تجزیہ تھا جب فقہ کی تدوین ہو رہی تھی۔[۱۶] کیا اس طرح فقہ اسلامی کے پورے علمی ذخیرے کو دریابرد کرنے کی راہ نہیں ہموار نہیں ہو جاتی؟ جیسا کہ آگے ہم دیکھیں گے، فقہاء نے جہاد کا جو تفصیلی ضابطہ مرتب کیا ہے، اس میں دار کے تصور کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ چنانچہ جن لوگوں نے دار کے تصور کو نظر انداز کیا اور اس کے بعد تفصیلی احکام میں فقہاء کے نصوص سے استدلال کیا، ان کا کام اندرونی تضادات کا شکار ہو گیا ہے۔

جہاد کے موضوع پر کام کرنے والوں میں جن لوگوں نے فقہ اسلامی کے ذخیرے سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی اور فقہاء کی اصطلاحات بھی استعمال کیں، ان میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ اور ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی کا کام خصوصاً قابل ذکر ہے۔[۱۷] ڈاکٹر حمید اللہ اگرچہ عہد جدید میں اسلامی بین

۱۵۔ شمس الدین محمد بن أبی بکر ابن قیم الجوزیۃ، **أحکام أهل الذمة** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۲۰۰۲ء)، ج ۱، ص ۳۳۵

۱۶۔ مثلاً ملاحظہ کیجیے: ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی، **آثار الحرب فی الفقه الاسلامی**، (دمشق: دار الفکر، ۱۹۸۱ء) ص ۱۹۲-۱۹۶؛

Dr. Tariq Ramadan, *To Be A European Muslim*, (Leicester: Islamic Foundation, 1999), p 23.

۱۷۔ ڈاکٹر حمید اللہ کی کتاب *The Muslim Conduct of State* بجا طور پر اسلامی بین الاقوامی قانون پر بہترین کاموں میں شمار کی جاتی ہے۔ اس کتاب کے علاوہ انہوں نے کئی مقالات میں اسلامی بین الاقوامی قانون کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا۔ استاد محترم جناب ڈاکٹر محمود احمد غازی نے جب امام محمد بن الحسن الشیبانی کی ''**کتاب السیر الصغیر**'' کے متن کی تحقیق کی، اور اس کا انگریزی ترجمہ کیا تو اس کا انتساب ڈاکٹر حمید اللہ کے نام کیا اور انہیں ''بیسویں صدی کے شیبانی'' کا نام دیا۔

الاقوامی قانون پر کام کرنے والے ابتدائی افراد میں تھے لیکن ان کا کام کئی لحاظ سے بعد میں آنے والوں پر فوقیت رکھتا ہے، خصوصاً قانونی مسائل پر ان کی گہری نظر کی وجہ سے فقہاء کے موقف کا فہم دیگر لوگوں کی بہ نسبت ان کے لیے زیادہ آسان ہوتا ہے۔ دارالاسلام اور دارالحرب کے تصور کو ہی لیجیے۔ بالعموم لوگوں نے اس تصور کو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ''مسلسل جنگ'' (Perpetual War) کے نظریے کی بنیاد کے طور پر پیش کیا ہے۔[۱۸] اس کے برعکس ڈاکٹر حمیداللہ ''دار'' کے تصور سے عدالتوں کے ''علاقائی اختیار سماعت'' (Territorial Jurisdiction) کے اصول اخذ کرتے ہیں۔[۱۹] ڈاکٹر وھبہ ایک جانب چند بنیادی امور میں فقہاء کی آرا کو اس وقت کے حالات کی پیداوار قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف تفصیلی جزئیات میں فقہ اسلامی ہی کے ذخیرے سے استدلال کرتے ہیں۔ یوں ان کے کام میں بعض مقامات پر اندرونی تضادات اور اختلافات نظر آتے ہیں۔[۲۰] یہی مسئلہ دیگر بہت سے اہل علم کے ساتھ بھی ہے۔ اس لیے عصر حاضر کے مسلمان اہل علم کے لیے کرنے کا پہلا کام یہ ہے کہ وہ فقہ اسلامی کے ذخیرے سے مستقل اور عارضی احکام الگ کرنے کے لیے اصول وضع کرلیں۔ اس کے بعد ہی عصر حاضر کے قانونی نظام پر اسلامی قانون کی تطبیق کے متعلق بات کی جاسکے گی۔

عرف اور مصلحت پر مبنی احکام کا تغیر ایک بدیہی بات ہے مگر مسلمان اہل علم کو اس پر تفصیلی بحث

۱۸۔ مثال کے طور پر دیکھیے: عراقی مسیحی عالم مجید خدوری کا مقدمہ جو انہوں نے امام شیبانی کی ''کتاب الأصل'' سے سیر کے متعلق ابواب پر لکھا۔ کتاب السیر و الخراج و العشر من کتاب الأصل للشیبانی، (کراچی: ادارۃ القرآن، ۱۹۹۶ء)، ص ۲۲۔۳۰؛

Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Oxford, 1984), p 73

۱۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

The Muslim Conduct of State, (Lahore: Sheikh Muhammad Ashraf, 1945), pp 97-144.

۲۰۔ یہ تضاد وہاں بالخصوص واضح ہوجاتا ہے جب وہ معاہدات کے جواز و عدم جواز پر بحث کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو: آثار الحرب، ص ۶۷۵۔۶۸۰

کرنی ہوگی کہ جہاد کے احکام میں کون سے احکام ایسے ہیں جو عرف یا مصلحت پر مبنی ہیں اور اس وجہ سے قابل تغیر ہیں؟ بعض اوقات مخصوص حالات کی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کو کوئی حکم دیا۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ حکم تو ایک مخصوص قسم کے معروضی حالات کی پیداوار تھا، اس لیے اسے سنت کی حیثیت حاصل نہیں ہے تو کیا اس طرح سنتوں کے ایک بڑے ذخیرے کو ختم نہیں کر دیا جائے گا؟ مثال کے طور پر عمرۃ القضاء کے موقع پر قریش مسلمانوں کو عمرہ کرتے دیکھ رہے تھے اور ان میں بعض لوگوں کا خیال یہ تھا کہ مدینہ کی آب و ہوا مسلمانوں کو راس نہیں آئی ہے اس لیے وہ کمزور ہو گئے ہیں۔ ان کے اس تاثر کی نفی کے لیے رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کو طواف کے دوران میں رمل کا حکم دیا۔ اب کیا اس حکم کو بھی ایک وقتی حکم قرار دیا جا سکتا ہے، یا رمل کو طواف کے دوران میں ایک مستقل سنت کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے؟

فصل دوم: رسول اللہ ﷺ کے اولین مخاطبین کے لیے خصوصی احکام؟

جہاد کے متعلق قرآن و سنت نے جو احکام ذکر کیے ہیں کیا ان میں کچھ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مخصوص بھی ہیں؟ اتنی بات تو واضح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو جنگیں لڑی ہیں، انہیں بھی محض دفاعی جنگیں نہیں قرار دیا جا سکتا۔ [۲۱] اگرچہ یقیناً ان میں اکثر جنگیں یا تو دفاعی ضرورت کے تحت لڑی گئیں یا وہ دراصل پچھلی جنگوں کا تسلسل تھیں، تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ بعض مواقع پر رسول اللہ ﷺ نے حملے میں پہل کی ہے (مثلاً غزوۂ خیبر یا غزوۂ تبوک)۔ ان جنگوں کو تبھی دفاع کہا جا سکے گا جب دفاع کا بہت ہی وسیع مفہوم لیا جائے اور اس میں پیش بندی کے اقدام (Pre-emptive Strike) کا حق بھی شامل سمجھا جائے۔ اب یہ بھی حقیقت ہے کہ پیش بندی کے

۲۱۔ بہت سے اہل علم نے رسول اللہ ﷺ کی جنگوں کو دفاعی قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے: مولانا چراغ علی، تحقیق الجہاد (لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، ۲۰۰۳ء)؛ علامہ شبلی نعمانی، سیرت النبی ﷺ (کراچی: دار الاشاعت، ۱۹۸۵ء)، ج ۱، ص ۳۲۸ تا ۳۵۳؛ مولانا ابو الکلام آزاد، ترجمان القرآن، (لاہور: اسلامی اکادمی، ۱۹۷۶ء)، ج ۲، ص ۵۲۔۵۳ اور ۱۲۱۔۱۲۲

اقدام کو ایک جانب سے دفاع اور دوسری جانب سے اقدام قرار دیا جائے گا۔ مزید برآں مشرکین کے خلاف جس جنگ کا اعلان سورۃ التوبۃ میں کیا گیا ہے اسے تو کسی صورت بھی دفاع نہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ اس میں بتایا گیا ہے کہ جنگ صرف اسی صورت میں ختم ہوگی جب تمام مشرکین اسلام قبول کرلیں۔

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. (سورۃ التوبۃ، آیت ۵)

[پس جب حرام مہینے گزر جائیں تو ان مشرکین کو قتل کرو جہاں بھی انہیں پاؤ، اور انہیں پکڑو اور گھیرو اور ہر گھات کی جگہ ان کی تاک لگاؤ۔ پھر اگر یہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکاۃ ادا کریں تو ان کی راہ چھوڑ دو۔ یقیناً اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔]

یہی بات رسول اللہ ﷺ نے اس طرح بیان فرمائی ہے:

أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله و أن محمدا رسول الله، و يقيموا الصلوٰة و يؤتوا الزكوٰة ۔ فاذا فعلوها عصموا منى دمائهم و أموالهم الا بحقها، وحسابهم على الله ۔[۲۲]

[مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں ان لوگوں سے لڑوں یہاں تک کہ وہ یہ گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کریں، اور زکاۃ دیں۔ جب وہ ایسا کریں گے تو اپنی جانیں اور اپنے اموال مجھ سے بچالیں گے، سوائے اس حق کے جو اسلام کے اقرار سے ان پر عائد ہوتا ہو، اور ان کے ساتھ محاسبہ اللہ کا کام ہوگا۔]

اس سورۃ میں اہل کتاب کے متعلق کہا گیا ہے کہ ان کے ساتھ جنگ اس وقت تک جاری رہے گی جب تک وہ مسلمانوں کے ماتحت زندگی بسر کرنے اور جزیہ دینے پر آمادہ نہ ہوجائیں۔

۲۲۔ صحیح البخاری، كتاب الايمان، باب فان تابوا و أقاموا الصلوة و آتوا الزكوة، حدیث رقم ۲۴؛ صحیح مسلم، كتاب الايمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله، حدیث رقم ۳۱

قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِيْنُونَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ. (سورۃ التوبۃ، آیت ۲۹)

[ان اہل کتاب سے جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں، نہ روز آخرت پر، اور نہ اسے حرام کرتے ہیں جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے، اور نہ ہی وہ دین حق کی پیروی کرتے ہیں، جنگ کرو یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دینے اور ماتحت ہو کر زندگی بسر کرنے پر آمادہ ہوں۔]

اسی طرح اور بھی کئی آیات و احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا مشن اس وقت تک جاری رہتا جب تک کہ آپ کو اپنے مخالفین پر مکمل غلبہ حاصل نہ ہو جاتا۔

هُوَ الَّذِیْ أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ. (سورۃ التوبۃ، آیت ۳۳)

[وہی اللہ ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ اسے پورے دین پر غالب کر دے، خواہ یہ ان مشرکوں کو کتنا ہی ناگوار ہو۔]

رسول اللہ ﷺ نے جزیرۃ العرب کو دین اسلام کے لیے مخصوص کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ۔[۲۳]

[جزیرۂ عرب میں دو دین جمع نہیں ہو سکتے۔]

کیا رسول اللہ ﷺ کے جہاد کا یہ مخصوص پہلو آپ ہی تک خاص تھا یا یہ اسلامی جہاد کا مستقل حصہ ہے؟ بعض اہل علم کی رائے یہ ہوئی کہ اس قسم کی جنگیں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کے بعد نہیں لڑی جا سکتیں اور یہ ایک مخصوص حکم تھا جو اب باقی نہیں رہا۔[۲۴] ان اہل علم کی رائے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے جہاد میں آپ کے مخالفین کے لیے عذاب الٰہی کا پہلو بھی شامل تھا کیونکہ رسول اپنی قوم پر اللہ کی حجت تمام کرنے کے لیے آتے ہیں۔ وہ قوم کے لیے حق اور باطل اس طرح واضح کر

۲۳۔ موطأ الامام مالک، کتاب الجامع، باب اجلاء اليهود من المدينة، حدیث رقم ۱۳۸۸؛ مسند احمد، باقي مسند الأنصار، حدیث رقم ۲۵۱۴۸،

۲۴۔ جاوید احمد غامدی، قانون جہاد، ص ۲۴۱۔۲۴۲ اور ۲۶۶۔۲۷۰

دیتے ہیں کہ کسی کے پاس نہ ماننے کے لیے کوئی بہانہ یا دلیل باقی نہیں رہ جاتی۔ اس کے بعد بھی جو لوگ حق کے آگے سر جھکانے سے انکار کر دیتے ہیں ان کے لیے اسی دنیا میں خدا کی عدالت قائم ہو جاتی ہے اور رسول کی زندگی میں ہی انہیں نیست و نابود کر دیا جاتا ہے۔ پچھلی اقوام کے لیے عذاب الٰہی قدرتی آفتوں کی صورت میں نمودار ہوا، جبکہ خاتم النبیین ﷺ کے مخالفین کے لیے صحابہ کی تلواریں عذاب کا کوڑا بن گئیں۔[۲۵]

اس کے برعکس بہت سے دیگر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ یہ جہاد کی ایک مستقل قسم ہے اور قیامت تک جہاد کا یہ سلسلہ بھی جاری رہے گا۔[۲۶] اس لیے ڈاکٹر حمید اللہ ''جائز جنگوں'' کی قسموں میں ایک قسم Idealisitc War (نظریاتی جنگ) شامل کرتے ہیں جسے سید مودودی اسے ''مصلحانہ جہاد'' کہتے ہیں۔[۲۷]

مولانا حمید الدین فراہی اور ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی کا موقف یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی جنگوں کو ایک خاص حیثیت حاصل تھی کیونکہ رسول ہونے کی حیثیت سے آپ کے لیے اپنے مخالفین پر غلبہ حاصل ہونا لازمی تھا۔[۲۸] قرآن کی کئی آیات سے استدلال کرتے ہوئے فراہی مکتبِ فکر نے یہ موقف اپنایا ہے کہ کسی قوم میں جب رسول کی بعثت ہوتی ہے تو اس قوم پر اللہ تعالیٰ کی حجت پوری ہو جاتی ہے کیونکہ رسول حق بات کو اس طرح واضح کر دیتا ہے کہ کسی کے پاس نہ ماننے کے لیے کوئی بہانہ یا عذر باقی نہیں رہتا۔ اس سلسلے میں عموماً یہ آیت پیش کی جاتی ہے:

رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (سورة

۲۵۔ مولانا امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، (لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۲۰۰۲)، ج ۳، ص ۴۶۹۔ ۴۷۳؛ اور ۵۵۵۔

۲۶۔ مثال کے طور پر دیکھیے: مولانا فضل محمد، دعوت جہاد۔ فضائل، مسائل، واقعات، (کراچی: بیت الجہاد، ۱۹۹۹ء)، ص ۳۹۳۔ ۳۹۸؛ حافظ مبشر حسین لاہوری، اسلام میں تصور جہاد اور دور حاضر میں عمل جہاد، (لاہور: دعوت و اصلاح سنٹر، ۲۰۰۳ء)، ص ۶۶۔ ۷۲۔

۲۷۔ *The Muslim Conduct of State*, p 156 ، الجہاد فی الاسلام، ص ۱۰۴ تا ۱۷

۲۸۔ جاوید احمد غامدی، ''نبی اور رسول''، میزان (لاہور: دار الاشراق، ۱۹۸۵ء)، حصہ اول، ص ۹۔ ۳۰

النساء، آیت ۱۶۵)

[یہ سارے رسول خوشخبری دینے والے اور خبردار کرنے والے بنا کر بھیجے گئے تھے تا کہ ان کو مبعوث کرنے کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے سامنے کوئی عذر باقی نہ رہے۔]

اسی طرح یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اتمام حجت کے بعد بھی حق کا انکار کرنے والوں کو لازماً سزا دی جاتی ہے اور اس سلسلے میں عدالت یہیں اس دنیا میں برپا ہو جاتی ہے، یہ آیات پیش کی جاتی ہیں:

إِنَّ الَّذِيْنَ يُحَادُّونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ أُولٰئِكَ فِي الْأَذَلِّيْنَ . كَتَبَ اللّٰهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ عَزِيْزٌ . (سورۃ المجادلۃ، آیات ۱۹۔۲۰)

[جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ محاذ آرائی کرتے ہیں وہ یقیناً ذلیل ترین ہو کر رہیں گے۔ اللہ نے لکھ رکھا ہے کہ میں اور میرے رسول غالب ہو کر رہیں گے۔ یقیناً اللہ زور آور اور زبردست ہے۔]

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ (سورۃ یونس، آیت ۴۷)

[ہر امت کے لیے ایک رسول ہے۔ پھر جب کسی امت کے پاس اس کا رسول آ جاتا ہے تو اس کا فیصلہ پورے انصاف کے ساتھ چکا دیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ذرہ برابر ظلم نہیں کیا جاتا۔]

رسول کے مکذبین جب رسول کو قتل کرنے کے درپے ہو جاتے ہیں تو ان کے اقدام سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو آگاہ کر کے ہجرت کا حکم دے دیتا ہے۔ مثلاً حضرت نوح علیہ السلام سے فرمایا گیا:

أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ آمَنَ فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ. وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا (سورۃ ہود، آیت ۳۶)

[تمہاری قوم میں مزید کوئی ایمان لانے والا نہیں ہے جو لوگ ایمان لانے والے تھے وہ ایمان لا چکے، پس ان کے کرتوتوں پر غم کرنا چھوڑ دو اور ہماری نگرانی میں ہماری وحی کے مطابق کشتی بناؤ۔]

حضرت لوط علیہ السلام سے ارشاد ہوا:

فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ (سورۃ الحجر، آیت ۶۵)

[پس تو کچھ رات رہے اپنے اہل و عیال کو لے کر نکل جا۔]

حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا گیا:

أَسْرِ بِعِبَادِيْ إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ (سورۃ الشعرآء، آیت ۵۲)

[راتوں رات میرے بندوں کو لے کر نکل جاؤ، تمہارا پیچھا کیا جائے گا۔]

رسول اللہ ﷺ سے ارشاد ہوا:

وَإِن كَادُواْ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذاً لاَّ يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلاَّ قَلِيلاً. سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً (سورۃ بنی اسرائیل، آیات ٧٦۔٧٧)

[اور یہ لوگ اس کوشش میں لگے ہوئے ہیں کہ اس سرزمین سے تمہارے پیر اکھاڑ دیں اور تمہیں یہاں سے نکال باہر کردیں۔ لیکن اگر انہوں نے ایسا کیا تو خود یہ تمہارے نکل جانے کے بعد یہاں کچھ زیادہ دیر ٹھہر نہ سکیں گے۔ یہ ہمارا مستقل طریق کار ہے جو ہم نے ان تمام رسولوں کے معاملے میں برتا ہے جنہیں تم سے پہلے ہم نے بھیجا تھا، اور تم ہمارے طریق کار میں کوئی تغیر نہیں پاؤ گے۔]

رسول اللہ ﷺ کو ہجرت کی دعا بھی سکھادی گئی:

وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَاناً نَّصِيراً. وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً (سورۃ بنی اسرائیل، آیات ٨٠۔٨١)

[اور دعا کرو کہ اے میرے رب مجھے جہاں بھی تو لے جا سچائی کے ساتھ لے جا اور جہاں سے بھی نکال سچائی کے ساتھ نکال، اور اپنی طرف سے ایک اقتدار کو میرا مددگار بنا۔ اور اعلان کردو کہ حق آ گیا اور باطل مٹ گیا اور باطل تو ہے ہی مٹنے والا۔]

رسول کی ہجرت کے بعد قوم سے امان اٹھ جاتی ہے۔ وہ عذاب الٰہی کی مستحق ہو جاتی ہے۔

وَإِذْ قَالُواْ اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَـذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (سورۃ الانفال، آیت ٣٢)

[اور وہ بات بھی یاد کرو جب انہوں نے کہا تھا کہ اے اللہ! اگر یہی تیری طرف سے حق ہے تو ہم پر آسمان سے پتھر برسا دے یا کوئی اور دردناک عذاب ہم پر لے آ۔ اور اللہ اس وقت تو ان کو عذاب دینے والا نہیں تھا جبکہ تم ان میں موجود تھے، اور اگر یہ مغفرت طلب کریں تو اللہ اب بھی ان کو عذاب دینے والا نہیں۔]

رسول کے مکذبین پر یہ عذاب مختلف شکلوں میں نازل ہوتا رہا۔

فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِباً وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (سورۃ العنکبوت، آیت ۴۰)

[آخرکار ہم نے ہر ایک کو اس کے جرم میں پکڑا۔ پس ان میں سے بعض پر ہم نے پتھراؤ کرنے والی ہوا بھیجی، اور کسی کو ایک زبردست دھماکے نے آلیا، اور کسی کو ہم نے زمین میں دھنسا دیا، اور کسی کو غرق کر دیا۔ اور اللہ تو ایسا نہیں کہ ان پر ظلم کرتا، بلکہ یہ خود ہی اپنے اوپر ظلم کر رہے تھے۔]

رسول اللہ ﷺ کی قوم پر اس عذاب کا پہلا کوڑا غزوۂ بدر کی صورت میں برسا۔ اس جنگ میں قریش مکہ کے تمام اہم سردار مارے گئے۔

إِن تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ وَإِن تَنتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَعُودُوا نَعُدْ وَلَن تُغْنِيَ عَنكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئاً وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ (سورۃ الأنفال، آیت ۱۹)

[اگر تم فیصلہ چاہتے تھے تو لو! فیصلہ تمہارے سامنے آچکا۔ اب باز آجاؤ تو تمہارے لیے ہی بہتر ہے۔ اور اگر پلٹ کر وہی کرتوت دہراؤ گے تو ہم بھی وہی سزا دیں گے۔ اور تمہاری جمعیت، خواہ وہ کتنی ہی زیادہ ہو، تمہارے کچھ کام نہیں آئے گی۔ اور جان لو کہ اللہ مومنوں کے ساتھ ہے۔]

پھر مختلف جنگوں میں حق پرستوں اور باطل پرستوں کا ٹکراؤ ہوتا رہا اور حق اور باطل بالکل ہی ایک دوسرے سے ممیز ہو کر سامنے آ گئے۔ یوں اللہ تعالیٰ نے اپنی ایک اور ناقابل تبدیل سنت ظاہر کر دی۔

أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي

الْأَرْضِ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثَالَ (سورۃ الرعد، آیت ۱۷)

[اللہ نے آسمان سے پانی برسایا، اور ہر ندی نالہ اپنے ظرف کے مطابق اسے لے کر چل نکلا، پھر جب سیلاب اٹھا تو سطح پر جھاگ بھی آ گئے۔ اور ایسے ہی جھاگ ان دھاتوں پر بھی اٹھتے ہیں جنہیں زیور اور دیگر چیزیں بنانے کے لیے لوگ پگھلایا کرتے ہیں۔ اسی طرح اللہ حق اور باطل کا ٹکراؤ کراتا ہے۔ جو جھاگ ہے وہ اڑ جایا کرتا ہے اور جو چیز انسانوں کے لیے نافع ہے وہ زمین میں ٹھہر جاتی ہے۔ اس طرح اللہ اپنی بات مثالوں سے سمجھاتا ہے۔]

صلح حدیبیہ کے موقع پر مسلمانوں کے لیے موقع تھا کہ وہ مکہ فتح کرتے، مگر اللہ تعالی کی حکمت بالغہ کا تقاضا یہ تھا کہ ابھی مکہ فتح نہ ہو۔

وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِن بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيراً . هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفاً أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَؤُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللّٰهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً (سورۃ الفتح، آیات ۲۴۔۲۵)

[وہی ہے جس نے مکہ کی وادی میں ان کے ہاتھ تم سے اور تمہارے ہاتھ ان سے روک دیے۔ حالانکہ وہ ان پر تمہیں غلبہ عطا کر چکا تھا اور جو کچھ تم کر رہے تھے اللہ اسے دیکھ رہا تھا۔ وہی لوگ تو ہیں جنہوں نے کفر کا ارتکاب کیا اور تمہیں مسجد حرام سے روکا اور ہدی کے اونٹوں کو ان کی قربانی کی جگہ نہ پہنچنے دیا۔ اللہ ایسا نہ کرتا اگر مکہ میں ایسے مومن مرد و عورت موجود نہ ہوتے جنہیں تم نہیں جانتے، اور یہ خطرہ نہ ہوتا کہ نادانستگی میں تم انہیں پامال کر دو گے تو اس سے تم پر حرف آئے گا۔ یہ اللہ نے اس لیے کیا کہ جسے اللہ چاہے اپنی رحمت میں داخل کر لے۔ اگر وہ مومن الگ ہو گئے ہوتے تو ان اہل مکہ میں سے جو کافر تھے ان کو ہم ضرور سخت عذاب دیتے۔]

بالآخر جب مومن اور کافر الگ الگ ہو گئے اور مکہ فتح ہوا تو کافروں کے لیے آخری حکم سورۃ التوبہ میں نازل ہوا۔

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. (سورۃ التوبۃ، آیت ۵)

[پس جب حرام مہینے گزر جائیں تو ان مشرکین کو قتل کرو جہاں بھی انہیں پاؤ، اور انہیں پکڑو اور گھیرو اور ہر گھات کی جگہ ان کی تاک لگاؤ۔ پھر اگر یہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکاۃ ادا کریں تو ان کی راہ چھوڑ دو۔ یقیناً اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔]

چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے مندرجہ ذیل فرمان مبارک کو آیات کی اس تاویل کی رو سے آپ کے اولین مخاطبین، یعنی جزیرۂ عرب کے مشرکین، کے ساتھ خاص کردیا جاتا ہے:

أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله و أن محمدا رسول الله، و يقيموا الصلوٰة و يؤتوا الزكوٰة، فاذا فعلوها عصموا منى دمائهم و أموالهم الا بحقها، وحسابهم على الله۔

[مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں ان لوگوں سے لڑوں یہاں تک کہ وہ یہ گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کریں، اور زکاۃ دیں۔ جب وہ ایسا کریں گے تو اپنی جانیں اور اپنے اموال مجھ سے بچالیں گے، سوائے اس حق کے جو اسلام کے اقرار سے ان پر عائد ہوتا ہو، اور ان کے ساتھ محاسبہ اللہ کا کام ہوگا۔]

اظہار وغلبۂ دین کی آیات (جیسے سورۃ التوبۃ کی آیت ۳۳) کو اسی بنا پر جزیرۂ عرب کے ساتھ مخصوص قرار دیا جاتا ہے۔ (۲۸الف)

فقہاء احناف کے نصوص سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی جنگوں

۲۸الف۔ فراہی مکتبِ فکر کے اس مخصوص موقف کی اصولی بنیادوں اور سیرت نگاری، بالخصوص غزواتِ نبوی کی تفہیم، پر اس کے اثرات پر بحث کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، ''فراہی مکتبِ فکر اور سیرت نگاری''، سہ ماہی ''فکر ونظر''، ج ۵۲، ش ۲ (۲۰۱۵ء)، ص ۳۹۔ ۶۱۔ سورۃ التوبۃ کے ابتدائی حصے کے زمانۂ نزول پر تفسیر، تاریخ، سیرت وحدیث اور فقہ کے ذخیرے کی روشنی میں تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، ''سورۃ التوبۃ کے ابتدائی حصے کا زمانۂ نزول''، سہ ماہی ''فکر ونظر''، ج ۵۳، ش ۱ (۲۰۱۵ء)، ص ۵۔ ۴۰۔

کے اس مخصوص پہلو پر بعض احکام کا بنا کیا ہے۔ مثلاً جمہور فقہاء مشرکین عرب سے جزیہ لینا جائز سمجھتے تھے جبکہ احناف کی رائے یہ تھی کہ مشرکین عرب کے لیے صرف دو ہی راستے تھے: اسلام یا تلوار۔ [۲۹] بالعموم فقہائے احناف اس موقف کے حق میں سورۃ الفتح کی مندرجہ ذیل آیت پیش کرتے ہیں:

قُـل لِّـلْمُخَلَّفِيْنَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيْدٍ تُقَاتِلُوْنَهُمْ أَوْ يُسْلِمُوْنَ (سورۃ الفتح، آیت ۱۶)

[ان پیچھے چھوڑ دیے گئے بدووں سے کہہ دو کہ جلد ہی تمہیں ایک سخت جنگجو قوم کے ساتھ مقابلے کے لیے پکارا جائے گا جن سے تم جنگ کرو گے یہاں تک کہ وہ اسلام قبول کر لیں۔]

اس حکم کو فقہائے احناف مجوس پر منطبق نہیں کرتے حالانکہ وہ بھی اسی طرح شرک کا ارتکاب کرتے تھے جیسے مشرکین عرب کرتے تھے، بلکہ امام ابن تیمیہ کا موقف تو یہ ہے کہ مجوس کا شرک اہل عرب کے شرک سے زیادہ سنگین اور گھناؤنی قسم کا تھا:

المجوس هم فى التوحيد أعظم شركاً من مشركى العرب الذين كانوا مقرين بأن خالق العالم واحد ، كما أخبر الله بذلك عنهم فى غير موضع، و لم يقولوا ان للعالم صانعين ، و هم و ان كان فيهم من جعل لله أولاداً و قالوا: الملائكة بنات الله ، فلم يكونوا يقولون : ان الملائكة يخلقون معه ، بل معترفون أن الله خالق كل شيء كما ذكر الله ذلك عنهم ، لكن كانوا يجعلون آلهتهم شفعاء و قرباناً ... و أما المجوس ، فهم يقولون بالأصلين : النور و الظلمة ، و يقولون : الظلمة خلقت الشر ، و النور خلق الخير ... فهذا أعظم شركاً ، و هذا الشرك لا يعرف فى العرب ۔ [۳۰]

۲۹۔ المبسوط ، باب صلح الملوک و الموادعة ، ج ۱۰، ص ۱۰۲؛ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقى، حاشية على الشرح الكبير ، (القاهرة: دار الفكر، ۱۹۳۴ء)، ج ۲، ص ۱۰۲؛ محمد بن علی بن محمد الشوكانى، نيل الأوطار شرح منتقى الاخبار ، (القاهرة: دار الكتب العربية، ۱۹۷۸ء)، ج ۷، ص ۲۳۲

۳۰۔ تقی الدین ابن شہاب الدین ابن تیمیہ، "قاعدة فى قتال الكفار " (رسالة القتال)، فى أجوبة المسائل (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ۱۹۴۹ء)، ص ۱۳۲۔۱۳۳

[مجوس توحید کے معاملے میں مشرکین عرب سے زیادہ گھناونے شرک کا ارتکاب کرتے تھے کیونکہ عرب اس کا اقرار کرتے تھے کہ عالم کا خالق ایک ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ان کے متعلق کئی مقامات پر خبر دی ہے۔ عرب مشرکین نے یہ نہیں کہا کہ عالم کے دو صانع ہیں۔ اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے اولاد مانتے تھے اور کہتے تھے کہ فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں۔ تاہم وہ یہ نہیں کہتے تھے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کے ساتھ تخلیق کے کام میں شریک ہیں، بلکہ وہ مانتے تھے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اعترافات کا ذکر کیا ہے، لیکن وہ اپنی دیویوں کو اپنی سفارشی اور اللہ تعالیٰ کی قربت حاصل کرنے کا ذریعہ سمجھتے تھے۔۔۔ اس کے برعکس مجوس اصلاً دو خداؤں کے ماننے والے تھے: روشنی اور تاریکی، اور کہتے تھے کہ تاریکی نے شر کو پیدا کیا اور روشنی نے خیر کو۔۔۔ پس یہ عربوں کے شرک سے زیادہ سنگین نوعیت کا شرک تھا، اور اس قسم کا شرک عرب میں غیر معروف تھا۔]

تاہم چونکہ رسول اللہ ﷺ نے بعض مجوس سے جزیہ لیا تھا اور اسی طرح انہوں نے صحابہ کو ہدایت کی تھی کہ ان کی عورتوں سے نکاح اور ان کے ذبائح کی حرمت کے ماسوا دیگر امور مجوس کے ساتھ اہل کتاب کا سا سلوک کیا جائے (۳۱) اس بنا پر شافعی فقہاء نے یہ رائے اختیار کی مجوس بھی اہل کتاب میں شامل ہیں۔ چنانچہ انہوں نے یہ قاعدہ عامہ وضع کیا کہ جزیہ صرف اہل کتاب یا شبہ اہل کتاب سے ہی لیا جا سکتا ہے اور مجوس بھی اصلاً اہل کتاب تھے لیکن ان کی کتاب ضائع ہو گئی۔ (۳۲)

۳۱۔ رسول اللہ ﷺ کا مجوسِ ہجر سے جزیہ لینا ثابت ہے۔ (صحیح البخاری، كتاب الجزية، باب الجزية و الموادعة مع أهل الحرب، حدیث رقم ۲۹۲۳) بعض روایات میں آپ کی یہ ہدایت بھی مذکور ہوئی ہے کہ نکاح اور ذبیحے کی حرمت کے ماسوا دیگر امور میں مجوس کے ساتھ اہل کتاب کا سا برتاؤ کیا جائے۔ (أبو عبید قاسم بن سلام، كتاب الأموال (القاهرة: دار الفکر، ۱۳۵۳ھ) ص ۳۰، مصنف ابن أبي شيبة، ج ۳، ص ۴۸۸) ان روایات پر اگرچہ سند کے لحاظ سے بعض لوگوں نے کلام کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ انہیں تلقی بالقبول حاصل ہے کیونکہ ان میں بیان شدہ حکم دیگر نصوص کے عین موافق ہے۔ چنانچہ امام محمد بن الحسن الشیبانی نے اس کو ثابت شدہ سنت کے طور پر پیش کیا ہے۔ السنة أن تؤخذ الجزية من المجوس من غير أن تنكح نساؤهم و لا تؤكل ذبائحهم ۔(موطأ الامام محمد، باب الجزية، حدیث رقم ۳۳۴)

۳۲۔ كتاب الأم، ج، ص: ابو اسحاق ابراہیم بن علی الشیرازی، المهذب فى فقه الامام الشافعي رضى الله عنه، (بیروت، دار المعرفة، ۲۰۰۳ء)، كتاب السير، باب الجزية، ج ۳، ص ۴۸۳۔۴۸۴

اس کے برعکس حنفی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مجوس کو اہل کتاب نہیں کہا جا سکتا کیونکہ قرآن و حدیث میں ''اہل کتاب'' کی ترکیب صرف یہود اور نصاریٰ کے لیے استعمال کی گئی ہے۔ (۳۳) اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ مجوس نے شرک کو اسی طرح دین بنا لیا تھا جیسے مشرکین عرب نے کیا تھا (۳۴)، بلکہ جیسا کہ امام ابن تیمیہ نے وضاحت کی، ان کا شرک زیادہ گھناؤنی قسم کا تھا۔ پھر ان کے ساتھ روا رکھے گئے اس مختلف طرز عمل کی توجیہ کیا ہے؟ مولانا اصلاحی کے نظریے کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ مشرکین عرب پر رسول اللہ ﷺ نے از خود اتمام حجت کیا اس لیے ان کے پاس اور کوئی راستہ نہیں تھا۔ بالکل یہی موقف فقہائے احناف کا ہے۔ انہوں نے قرار دیا کہ مشرکین عرب اور مرتدین کے ماسوا تمام غیر مسلموں سے جزیہ لیا جا سکتا ہے۔ ان کے نزدیک مشرکین عرب اور مرتدین

۳۳۔ مثال کے طور پر سورۃ الأنعام میں ارشاد ہوتا ہے:

أَن تَقُولُواْ إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ. (آیت ۱۵۶)

[کہ تم یہ نہ کہو کہ کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں پر نازل کی گئی تھی اور ہم تو ان کے پڑھنے پڑھانے سے بے خبر تھے۔]

۳۴۔ اہل کتاب یہود و نصاریٰ بھی اگرچہ شرک میں مبتلا ہو چکے تھے لیکن اصلاً وہ شرک کو ناجائز ہی سمجھتے تھے۔ اسی لیے قرآن کریم انہیں توحید کے عقیدے کی طرف دعوت دیتا ہے جو یہود و نصاریٰ اور مسلمانوں کا مشترک بنیادی عقیدہ ہے۔ (آل عمران، آیہ ۶۴) امام ابن تیمیہ کہتے ہیں:

فان الشرک فی الأصل نوعان : شرک قوم نوح ، و کان أصله تعظیم الصالحین الموتی و قبورهم و العکوف علیها ، ثم صوروا تماثیلهم ، ثم عبدوهم ۔ و هذا النوع واقع فی النصاری و لکن لا یصنعون أصناماً مجسدة ، بل مرقومة ، فان الروم و الیونان قبل أن یدخل الیهم دین المسیح کانوا یعبدون الأصنام و الکواکب و الشمس و القمر ، فلما دخل الیهم التوحید ابتدعوا نوعاً من الشرک خلطوه بالتوحید ... و قد وقع کثیر من الضلال المنتسبین الی الاسلام فی نوع من ذلک مضاهاة للنصاری ۔ (قاعدة فی قتال الکفار ،ص۱۳۲)

دونوں کے لیے حکم یہی ہے کہ اگر وہ اسلام قبول نہ کریں تو ان کا فیصلہ تلوار سے کیا جائے کیونکہ ان دونوں گروہوں پر اتمام حجت ہو چکا ہے۔ چنانچہ الهداية میں مشرکین عرب کے متعلق ہے:

أما مشركو العرب فلأن النبی علیه الصلاة و السلام نشأ بین أظهرهم ، و القرآن نزل بلغتهم ، فالمعجزة فی حقهم أظهر ۔(۳۵)

[جہاں تک مشرکین عرب کا تعلق ہے تو رسول اللہ ﷺ ان کے درمیان پلے بڑھے اور قرآن ان کی زبان میں ہی نازل ہوا اس لیے ان کے حق میں معجزہ زیادہ واضح تھا۔]

اس کی مزید توضیح میں شارح ہدایہ جلال الدین الخوارزمی کہتے ہیں:

لأنه نشأ بین أظهرهم ، و كانوا أعرف بحاله قبل بعثه حتی كانوا یسمونه أمیناً، و كانوا یعرفونه محترزاً عن الكذب غایة الاحتراز ، فمن كان محترزاً عن الكذب علی العباد لا یكذب علی الله تعالیٰ ، و القرآن نزل بلغتهم و كانوا أعرف بفهم معانیه و أعلم ببلاغته و اعجازه ، فكانت الحجة ایاهم ألزم ۔(۳۶)

[کیونکہ آپ ان کے درمیان پلے بڑھے تھے پس وہ بعثت سے پہلے بھی ان کی حالت سے بخوبی واقف تھے یہاں تک کہ انہوں نے آپ کو امین کا نام دیا، اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ آپ جھوٹ سے خود کو بچانے کا حد درجہ اہتمام کرتے ہیں۔ پس جو شخص بندوں کے متعلق جھوٹ بات نہ گھڑتا ہو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف جھوٹ کی نسبت نہیں کر سکتا تھا۔ پھر قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا، پس وہ اس کے معانی کو زیادہ بہتر طریقے سے سمجھتے تھے اور اس کی بلاغت اور اعجاز سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ اچھی طرح واقف تھے۔ پس ان کے حق میں حجت قطعی تھی۔]

ہدایہ میں مرتدین سے جزیہ نہ لینے کے حکم کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے:

و أما المرتد فلأنه كفر بربه بعد ما هدی للاسلام و وقف علی محاسنه(۳۷)

۳۵۔ برہان الدین المرغینانی، **الهدایة فی شرح بدایة المبتدی**، (بیروت: دار الفکر، تاریخ ندارد) ، كتاب السیر ، باب الجزیة ، ج۲، ص۴۰۲

۳۶۔ **الكفایة علی هامش فتح القدیر** ، ج۵، ص۲۹۲

۳۷۔ **الهدایة** ، كتاب السیر ، باب الجزیة ، ج۲، ص۴۰۲

[اور جہاں تک مرتد کا تعلق ہے تو اس سے جزیہ نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اسلام کی ہدایت پانے اور اسلام کی خوبیوں سے واقف ہونے کے بعد اپنے رب کا انکار کیا۔]

پس حکم کی بنا اتمام حجت پر ہے۔ اسی اتمام حجت کی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے کعبہ کو بتوں سے پاک کیا۔ یہ ان کے مشن کا حصہ تھا اور یہ ان کے لیے مخصوص حکم تھا۔ اس سے استدلال کر کے دیگر غیر مسلموں کے معابد اور اصنام کو نہیں ڈھایا جا سکتا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابۂ کرام نے شام و ایران کو فتح کرنے کے بعد غیر مسلموں کے معابد نہیں ڈھائے۔ سیدنا ابو بکر صدیق اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہما نے غیر مسلموں سے جو معاہدات کیے ان میں بالعموم اس بات کی ضمانت دی گئی تھی کہ ان کے معابد کو کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچایا جائے گا۔ (۳۸)

اس سے بھی آگے بڑھ کر اہل کتاب کے ساتھ جنگ کی نوعیت پر بھی فرق پڑے گا، کیونکہ اگر یہ حکم رسول اللہ ﷺ کے زمانے کے اہل کتاب سے خاص ہو کہ ان سے جنگ جاری رہے گی یہاں تک کہ وہ یا تو اسلام قبول کر لیں یا جزیہ دینے پر آمادہ ہوں، تو بعد کے اہل کتاب کے ساتھ مسلسل جنگ کا نظریہ بھی ختم ہو جاتا ہے، اور اس کے ایک لازمی نتیجے کے طور پر ماننا ہوگا کہ جہاد کی علت ''کفر'' یا ''شوکت کفر'' کا خاتمہ نہیں بلکہ ''محاربہ'' کا سد باب ہے۔ بہ الفاظ دیگر مسلمان صرف ان لوگوں سے لڑ سکیں گے جو اسلام یا مسلمانوں کے خلاف جارحیت کا ارتکاب کریں۔ اس بات پر تفصیلی بحث اس کتاب کے دوسرے حصے میں آ رہی ہے۔ البتہ یہاں اس معاملے کے ایک اور اہم پہلو پر بحث ضروری ہے۔

فصل سوم: نظریاتی کشمکش اور مسلح جنگ

کئی آیات اور احادیث میں مسلمانوں کو غیر مسلموں کی دوستی سے منع کیا گیا ہے۔ مثلاً سورۃ المائدۃ میں ارشاد ہوتا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (سورۃ

۳۸۔ ان معاہدات پر بحث آگے باب بست و یکم میں آ رہی ہے۔

المائدۃ، آیت ۵۱)

[اے ایمان والو! یہود اور عیسائیوں کو اپنا دوست نہ بناؤ۔ اور اگر تم میں سے کوئی ان کو اپنا دوست بناتا ہے تو اس کا شمار بھی انہیں میں ہے۔ یقیناً اللہ ظالموں کو ہدایت نہیں دیتا۔]

بعض نصوص میں یہاں تک قرار دیا گیا ہے کہ جو لوگ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہیں وہ غیر مسلموں کے ساتھ قلبی تعلق رکھ ہی نہیں سکتے۔

لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَ هُمْ أَوْ أَبْنَاءَ هُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ (سورۃ المجادلۃ، آیت ۲۲)

[تم کبھی یہ نہ پاؤ گے کہ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والے لوگ ان سے محبت کریں جو اللہ اور اس کے رسول کے خلاف محاذ آرائی کرتے ہیں، خواہ وہ ان کے باپ ہوں، یا ان کے بیٹے، یا ان کے بھائی، یا ان کے اہل خاندان۔]

اسی طرح کئی آیات و احادیث میں بیان ہے کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان کشمکش کا اختتام اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک ایک گروہ دوسرے کی پیروی نہ کرے۔

وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَ هُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۲۰)

[نہ یہود تم سے راضی ہونے والے ہیں اور نہ عیسائی جب تک کہ تم ان کی ملت کی اتباع نہ کرو۔ ان سے کہو کہ اللہ کی ہدایت ہی اصل ہدایت ہے۔ اور اگر تم اس یقینی علم کے بعد، جو تمہارے پاس آ چکا، ان کی خواہشوں پر چلے تو اللہ کے مقابل میں نہ تمہارا کوئی دوست ہوگا اور نہ کوئی مددگار۔]

إِنَّا بُرَءَاؤُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَحْدَهُ (سورۃ الممتحنۃ، آیت ۴)

[ہم بیزار ہیں تم سے اور تمہارے ان خداؤں سے جنہیں تم اللہ کو چھوڑ کر پوجتے ہو۔ ہم نے تم سے کفر کیا، اور ہمارے اور تمہارے درمیان ہمیشہ کے لیے عداوت ہو گئی اور بیر پڑ گیا جب تک تم واحد اللہ پر ایمان نہ لے آؤ۔]

جو اہل علم مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان مسلسل اور ابدی جنگ کے قائل نہیں، ان پر لازم ہے کہ وہ ان نصوص کی متبادل تعبیر پیش کریں۔ اس متبادل تعبیر کے بغیر محض یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ مسلسل اور ابدی جنگ کا نظریہ شریعت کا مستقل حکم نہیں ہے بلکہ فقہاء کے زمانے کے مخصوص حالات کی پیداوار تھا۔

ایک متبادل تعبیر مولانا اصلاحی کے مکتب فکر کی ہے جس کے خیال میں یہ حکم بھی رسول اللہ ﷺ کے زمانے کے یہود و نصاریٰ اور مشرکین کے ساتھ خاص ہے۔ (۳۹) اگر پچھلی فصل میں قائم کی گئی رائے قابل قبول ہو تو پھر ان آیات میں بیان کردہ حکم کی توجیہ یہ ہوگی کہ جن غیر مسلموں پر رسول اللہ ﷺ نے اتمام حجت کیا اور اس کے باوجود وہ مخالفت پر اڑے رہے تو ان کے ساتھ دوستی سے صحابۂ کرام کو منع کیا گیا۔

تاہم روایتی طور پر اہل علم کا موقف یہ رہا ہے کہ یہ حکم عام ہے اور ہر زمانے کے لیے ہے۔ (۴۰) بعض لوگوں نے اس حکم کو نہ صرف عام قرار دیا ہے بلکہ اس سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کی جنگ اس وقت تک جاری رہے گی جب تک وہ اسلام قبول نہ کرلیں۔ (۴۱)

تاہم ان آیات کے سیاق و سباق اور ان کے ساتھ دیگر نصوص پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان آیات سے مستقل جنگ کے لیے استدلال صحیح نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اوپر سورۃ الممتحنۃ کی جو آیت نقل کی گئی اس میں کہا گیا ہے: وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَحْدَهُ [اور ہمارے اور تمہارے درمیان ہمیشہ کے لیے عداوت ہوگئی اور بیر پڑ گیا جب تک تم واحد اللہ پر ایمان نہ لے آؤ۔] تاہم آگے اسی سورت میں فرمایا گیا ہے:

لَا يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ

۳۹۔ جناب جاوید احمد غامدی نے اس رائے کا اظہار اپنے ایک انٹرویو میں کیا۔ (ماہنامہ ''اشراق''، لاہور، نومبر ۲۰۰۱ء، ص) نیز دیکھیے: مولانا ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج ۲، ص ۱۴۵۔۱۴۶۔

۴۰۔ مولانا مقصود الحسن فیضی، اہل کفر کے ساتھ تعلقات؟ وفاداری یا بیزاری اور اسلامی تعلیمات، (لاہور: نور اسلام اکیڈمی، ۲۰۰۳ء)، ص ۶۵۔۷۶

۴۱۔ ایضاً، ص ۱۷۔۲۴

أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (سورۃ الممتحنۃ، آیات ۸۔۹)

[اللہ تمہیں اس بات سے نہیں روکتا کہ تم ان لوگوں سے نیکی اور انصاف کا برتاؤ کرو جنہوں نے دین کے معاملے میں تم سے جنگ نہیں کی اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا۔ یقیناً اللہ انصاف کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔]

اسی طرح سورۃ النساء میں فرمایا گیا:

فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (سورۃ النساء، آیت ۹۰)

[پس اگر وہ تم سے کنارہ کش ہو جائیں اور لڑنے سے باز رہیں اور تمہاری طرف صلح کا ہاتھ بڑھائیں تو اللہ نے تمہارے لیے ان سے لڑنے کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے۔]

پس مذکورہ بالا آیات میں جس کشمکش کا ذکر ہے اس سے مراد نظریاتی کشمکش ہے نہ کہ مسلح تصادم۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان عام دوستانہ روابط ناجائز نہیں ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ:

- عام حالات میں غیر مسلموں سے تحائف کا تبادلہ بھی جائز اور مستحسن ہے۔ (۴۲)
- ان کے ساتھ کاروباری لین دین اور قرض کے معاملات بھی کیے جاسکتے ہیں۔ (۴۳)

۴۲۔ غیر مسلموں، بالخصوص اہل حرب سے ہدایا و تحائف قبول کرنے اور انہیں ہدایا و تحائف دینے کے مسئلے کے تفصیلی قانونی تجزیے کے لیے دیکھیے: **شرح کتاب السیر الکبیر، باب هدية أهل الحرب**، ج ۴، ص ۷۶۔۸۱۔

۴۳۔ مثال کے طور پر رسول اللہ ﷺ نے ایک موقع پر ایک یہودی سے کھانے کی کوئی چیز خریدی اور اس کے پاس زرہ رہن رکھی۔ (صحیح البخاری، **کتاب البیوع، باب شراء النبی ﷺ بالنسیئۃ**، حدیث رقم ۱۹۲۶) فقہاء نے قرار دیا ہے کہ برسرِ جنگ غیر مسلموں سے بھی تجارت جائز ہے بشرطیکہ انہیں ایسا کچھ نہ دیا جائے جسے وہ مسلمانوں کے خلاف جنگ کے لیے استعمال کرسکیں، جیسے اسلحہ یا خام لوہا:

- ان کے ساتھ کیے گئے معاہدات کی پابندی بھی لازم ہے۔ (۴۴)
- وہ عام انسانی ہمدردی اور انسانی تکریم کے اسی طرح مستحق ہیں جس طرح مسلمان اس کے مستحق ہیں۔ (۴۵)
- سب سے بڑھ کر یہ کہ ان کے ساتھ معاملے میں انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنا لازم ہے۔ (۴۶)

و لا یمنع التجار من دخول دار الحرب بالتجارات ما خلا الکراع و السلاح ، فانهم یتقوون بذلک علی قتال المسلمین ، فیمنعون من حمله الیهم ۔ و کذلک الحدید ، فانه أصل السلاح ۔(المبسوط ، کتاب السیر ، باب صلح الملوک و الموادعة ،ج۱۰، ص۹۸)

[تاجروں کو دار الحرب میں کسی قسم کے تجارتی سامان کے ساتھ داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا، ماسوائے اسلحے کے اور (جنگ میں استعمال ہونے والے) گھوڑوں اور خچروں کے کیونکہ ان چیزوں سے وہ مسلمانوں کے خلاف قوت حاصل کرتے ہیں۔ پس انہیں یہ چیزیں لے جانے سے روکا جائے گا۔ اسی طرح انہیں لوہا لے جانے سے بھی روکا جائے گا کیونکہ وہ اسلحے کے لیے اصل کی حیثیت رکھتا ہے۔]

اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: **شرح کتاب السیر الکبیر ، باب ما یحل للمسلمین أن یدخلوه دار الحرب من التجارات**،ج۴،ص۲۸۴۔۲۹۶۔

۴۴۔ معاہدات کی پاسداری کی رسول اللہ ﷺ نے اتنی تاکید کی کہ: **فی العهود وفاء، لا غدر** ۔ [معاہدات کا پورا کرنا لازم ہے، ان میں خیانت جائز نہیں ہے۔] اسلامی قانون کا بنیادی قاعدہ بن گیا۔ مزید تفصیلات آگے آرہی ہیں۔

۴۵۔ ایک یہودی کے جنازے کے گزرتے وقت جب رسول اللہ ﷺ اٹھے تو لوگوں نے کہا کہ وہ تو کافر تھا۔ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا: **أ لیست نفساً ؟** (صحیح البخاری، **کتاب الجنازة ، باب من قام لجنازة یهودی** ،حدیث رقم۱۲۲۹) [کیا وہ انسان نہیں؟]

۴۶۔ چنانچہ تاریخ نے گواہی دی ہے کہ مسلمانوں کو عدالت میں خلیفۂ وقت (سیدنا علی رضی اللہ عنہ) اور یہودی کا تنازعہ پیش کیا گیا تو فیصلہ یہودی کے حق میں کیا گیا کیونکہ قانونی اصولوں کے مطابق خلیفہ اپنا دعویٰ ثابت نہیں کر سکے تھے۔

اگر مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان تنازعہ ہو تو مسلمان حق اور انصاف کے مطابق فیصلہ کریں گے۔ چنانچہ مسلمان مظلوم کا ساتھ دیں گے اور ظالم کو ظلم سے روکیں گے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً (سورۃ النساء، آیت ۱۳۵)

[اے مومنو! حق پر قائم رہو اللہ کے لیے گواہی دیتے ہوئے خواہ تمہارے اپنے خلاف ہو، یا والدین کے خلاف یا رشتہ داروں کے خلاف۔ کوئی امیر ہو یا غریب، اللہ ہی دونوں کا سب سے زیادہ حق دار ہے۔ پس تم خواہش نفس کی پیروی نہ کرو کہ حق سے ہٹ جاؤ۔ اور اگر تم کج کرو گے یا منہ موڑو گے تو جان لو کہ جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس سے اچھی طرح باخبر ہے۔]

مسلمانوں کو یہ بھی حکم دیا گیا ہے کہ فیصلہ کرتے وقت دوستی اور دشمنی کے تعلق کو دیکھنے کے بجائے حق اور انصاف کا لحاظ رکھیں گے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (سورۃ المائدۃ، آیت ۸)

[اے ایمان والو! عدل پر قائم رہو اللہ کے لیے اس کی شہادت دیتے ہوئے۔ اور کسی قوم کی دشمنی تمہیں اس بات پر نہ ابھارے کہ تم عدل نہ کرو۔ عدل کرو کہ یہ تقویٰ سے قریب تر ہے۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس سے پوری طرح باخبر ہے۔]

بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ ظالم کے ساتھ بھی انصاف کریں گے اور یہ کہ وہ حق وانصاف کے معاملے میں سب کے ساتھ تعاون کریں گے۔ البتہ ناجائز کام میں وہ کسی کے ساتھ تعاون نہیں کریں گے۔

وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ (سورۃ المائدۃ، آیت ۲)

[اور کسی قوم کی دشمنی، کہ انہوں نے تمہیں مسجد حرام میں داخل ہونے سے روکا، تمہیں اس بات پر نہ ابھارے کہ تم زیادتی کرو۔ تم حقوق کی ادائیگی اور تقویٰ میں تعاون کرو اور حق تلفی اور زیادتی میں تعاون نہ کرو۔]

ان نصوص سے فقہاء نے اسلامی قانون کا یہ قاعدہ عامہ اخذ کیا ہے کہ ظلم ظالم کے ساتھ بھی ناجائز ہے، اور ظالم کے حقوق کا بھی لحاظ رکھا جائے گا۔ امام سرخسی کہتے ہیں:

الظالم لا يظلم ، بل ينتصف منه ۔(۴۷)

[ظالم پر ظلم نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے ساتھ انصاف پر مبنی سلوک کیا جاتا ہے۔]

تاہم سوال یہ ہے کہ کیا نظریاتی سطح پر جاری یہ کشمکش کبھی مسلح تصادم میں تبدیل ہوسکتی ہے؟ مثلاً اگر کسی غیر مسلم گروہ کا نظم اجتماعی ان تک اسلام کی دعوت کے پہنچنے میں رکاوٹ بن جائے تو کیا اس رکاوٹ کا دور کرنا ضروری نہیں ہو جائے گا؟ اور اگر اس رکاوٹ کو دور کرنے کا واحد راستہ مسلح تصادم ہو تو اس کے جواز پر کیا اعتراض کیا جاسکے گا، بالخصوص جبکہ معاصر بین الاقوامی قانون کی رو سے اقوام متحدہ، بلکہ بعض طاقتور ممالک بھی ''حقوق انسانی کی پامالی''، ''جمہوریت کے فروغ''، ''عالمی امن کے تحفظ'' اور اس طرح کے دیگر تصورات کے تحت ''بدمعاش ریاستوں'' (Rogue States) کے خلاف فوجی کارروائی کو جائز سمجھا جاتا ہے؟ فقہائے کرام جب ایک جانب محاربہ کو قتال کی علت قرار دیتے ہیں اور دوسری جانب ''اعزاز دین اللہ'' اور ''دفع الشر عن العباد'' کو جہاد کا مقصد قرار دیتے ہیں، تو وہ دراصل اسی حقیقت کی توضیح کر رہے ہوتے ہیں۔ اس بات پر مزید بحث کتاب کے حصہ دوم میں آرہی ہے۔

توضیح مزید: اہل کتاب کے ساتھ دوستانہ روابط؟

جاوید احمد غامدی صاحب اور ان کے شاگردوں نے اہل کتاب عورتوں کے ساتھ نکاح سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ دوستانہ روابط رکھے جاسکتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بات ایک خاص پہلو سے صحیح ہونے کے باوجود مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ''دوستانہ روابط'' میں اہم رابطہ نکاح کا رابطہ ہے۔ تاہم اہل کتاب خواتین کے ساتھ نکاح کی اجازت کا اصل

۴۷۔ المبسوط ، کتاب الغصب ، ج ۱۱ ص ۸۷

مقصد اہل کتاب کے ساتھ دوستانہ روابط قائم کرنا نہیں تھا، بلکہ ان کی خواتین کو اسلام کی قبولیت کا موقع دینا تھا، جیسا کہ آگے ہم واضح کریں گے۔ اگر مقصد محض دوستانہ روابط بنانا تھا تو پھر اہل کتاب مردوں سے مسلمان عورتوں کے نکاح کی اجازت کیوں نہیں دی گئی؟

اس مکتب فکر کے بعض لوگوں نے اس سے آگے بڑھ کر قرار دیا ہے کہ جن غیر مسلموں سے نکاح کی حرمت کا حکم تھا وہ صرف وہی تھے جن پر رسول اللہ ﷺ نے اتمام حجت کیا تھا۔ باقی رہے آج کل کے غیر مسلم تو یہ حکم ان کے لیے نہیں ہے۔[۴۸] یہ رائے قطعی طور پر باطل اور فقہائے اسلام کے اجماعی موقف کے خلاف ہے۔ ذیل میں اس رائے پر مولانا اصلاحی کے اصولوں کے تحت تنقید کی جاتی ہے:

پہلے اس آیت کریمہ کے الفاظ پر غور کریں جس میں یہ اجازت دی گئی ہے:

اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوْهُنَّ أُجُوْرَهُنَّ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ وَلاَ مُتَّخِذِیْ أَخْدَانٍ وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالإِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِیْ الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِيْنَ

(سورۃ المائدۃ، آیت ۵)

[آج تمہارے لیے پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں، اور جن کو کتاب دی گئی ہے ان کا کھانا تمہارے لیے حلال ہے اور تمہارا کھانا ان کے لیے حلال ہے۔ اور (حلال ہیں تمہارے لیے) پاک دامن عورتیں مسلمانوں میں سے اور پاک دامن عورتیں ان میں سے جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی، بشرطیکہ ان کو قید نکاح میں لا کر ان کا مہر ادا کر دو، نہ کہ بدکاری کرتے ہوئے یا آشنائی گانٹھتے ہوئے۔ اور جو ایمان کے ساتھ کفر کرے گا تو اس کا عمل ڈھے جائے گا اور وہ آخرت میں نقصان اٹھانے والوں میں ہوگا۔]

پہلے تو لفظ الیوم پر غور کریں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پچھلی آیات کی طرح یہ آیت بھی اس وقت نازل ہوئی جب اہل کتاب پر حجت تمام ہو چکی تھی۔[۴۹] اس کے بعد الذین أوتوا

۴۸۔ Moiz Amjad, *Answers on the Web* (Lahore: Al-Mawrid, 2000), (pp 161-65

الکتٰب کی ترکیب پر بھی غور کریں۔ جیسا کہ مولانا اصلاحی نے واضح کیا ہے، قرآن مجید میں یہ ترکیب بالعموم شرار اہل کتاب کے متعلق استعمال ہوئی ہے جبکہ خیار اہل کتاب کے لیے بالعموم الذین آتینٰھم الکتٰب کی ترکیب آئی ہے۔(۵۰) اس کے بعد لفظ المحصنٰت پر غور کریں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان شرار اہل کتاب کے زیر تسلط بعض پاکباز خواتین پائی جاتی تھیں۔ پھر نکاح کے مقصد پر بھی نظر ڈالیں۔ کہا گیا کہ تمہارا مقصد شہوت رانی یا خفیہ آشنائی قائم کرنا نہ ہو، بلکہ پاکبازی اختیار کرنا ہو۔ اس کے بعد آیت کے آخری حصے پر نظر ڈالیں جس میں مسلمانوں کو تنبیہ کی گئی ہے کہ کہیں وہ ایمان کو چھوڑ کر کفر کی روش نہ اختیار کر لیں۔

پس آیت کا مجموعی پیغام یہ ہوا کہ جس وقت شرار اہل کتاب پر حجت تمام کی گئی، اس وقت بھی ان کے ہاں چند پاکباز خواتین پائی جاتی تھیں جن سے نکاح کی اجازت مسلمانوں کی دی گئی تا کہ وہ انہیں شرار اہل کتاب کے قبضے سے نکالیں اور انہیں کھلے ماحول میں اسلام کو سمجھنے کا موقع ملے تو شاید وہ اسلام قبول کر لیں۔ ماحول کا اثر مردوں پر بھی ہوتا ہے لیکن خواتین کی انفعالی طبیعت کی وجہ سے ان پر اس کا اثر زیادہ ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے ملکۂ سبا کے متعلق بھی گواہی دی ہے کہ وہ ایک سلیم فطرت کی مالک اور سوچنے سمجھنے والی خاتون تھیں لیکن جب تک وہ اپنے قوم کے اندر رہیں، ان کے اثر سے شرک پر قائم رہیں۔ جب انہیں اس ماحول سے نکلنے کا موقع ملا تو فوراً ہی انہوں نے اسلام قبول کر لیا:

وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِن دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَافِرِينَ (سورۃ النمل، آیت ۴۳)

[اور اس کو روک رکھا تھا ان چیزوں نے جن کو وہ اللہ کے ماسوا پوجتی رہی تھی۔ وہ ایک کافر قوم میں سے تھی۔]

تاہم اہل کتاب خواتین سے نکاح کی اجازت کے ساتھ ہی مسلمانوں کو خبردار کیا گیا کہ کہیں الٹا وہی اسلام چھوڑ کر کفر کے مرتکب نہ ہو جائیں۔ یہیں سے یہ بات خود بخود واضح ہو گئی کہ کیوں مسلمان خواتین کو اہل کتاب مردوں سے شادی کی اجازت نہیں دی گئی؟

۴۹۔ تدبر قرآن، ج ۲، ص ۴۵۹ و ۴۶۵

۵۰۔ ایضاً، ج ۱، ص ۳۰۷۔۳۰۸

یہاں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع پر مولانا اصلاحی کی رائے خود ان کے اپنے الفاظ میں نقل کی جائے:

''ہمارے سلف صالحین میں سے ایک گروہ نے دار الحرب اور دار الکفر میں کتابیات سے نکاح کو مکروہ قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اس کے جواز کے لیے دار الاسلام ہونا بھی ایک شرط ہے۔ مجھے یہ قول بہت ہی قوی معلوم ہوتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات انہوں نے فحوائے کلام سے مستنبط کی ہے۔ میں اس کے ماخذ کے لیے لفظ 'الیوم' کی طرف پھر توجہ دلاتا ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اجازت میں وقت کے حالات کو بھی دخل ہے۔ اوپر 'الیوم یئس الذین کفروا' اور 'الیوم أکملت لکم' والی آیات بھی گزر چکی ہیں، اور 'فلا تخشوھم و اخشون' بھی ارشاد ہو چکا ہے، جس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اس دور میں کفار کا دبدبہ ختم ہو چکا تھا اور مسلمان ایک ناقابل شکست طاقت بن چکے تھے۔ یہ اندیشہ نہیں تھا کہ ان کو کتابیات سے نکاح کی اجازت دی گئی تو وہ کسی احساس کمتری میں مبتلا ہو کر تہذیب اور معاشرت اور اعمال و اخلاق میں ان سے متاثر ہوں گے، بلکہ توقع تھی کہ مسلمان ان سے نکاح کریں گے تو ان کو متاثر کریں گے اور اس راہ سے ان کتابیات کے عقائد و اعمال میں خوشگوار تبدیلی ہوگی اور عجب نہیں کہ ان میں بہت سی ایمان و اسلام سے مشرف ہو جائیں۔

''علاوہ ازیں یہ پہلو بھی قابل لحاظ ہے کہ کتابیات سے نکاح کی اجازت بہر حال علیٰ سبیل التنزل دی گئی ہے۔ اس میں آدمی کے خود اپنے اور اس کے آل و اولاد اور خاندان کے دین و ایمان کے لیے جو خطرہ ہے، وہ مخفی نہیں ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مسلمان مردوں کو تو کتابیات سے نکاح کی اجازت دی گئی لیکن مسلمان عورت کو کسی صورت میں بھی کسی غیر مسلم سے نکاح کی اجازت نہیں دی گئی، خواہ کتابی ہو یا غیر کتابی۔ یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اجازت صرف ایک اجازت ہے۔ یہ کوئی مستحسن چیز نہیں ہے۔''(۵۱)

تقریباً اسی رائے کا اظہار جناب غامدی نے اپنی کتاب میزان کے باب ''قانون معاشرت'' میں کیا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

'' آیت کے سیاق سے واضح ہے کہ یہ اجازت اس وقت دی گئی، جب توحید کے معاملے میں

۵۱۔ تدبر قرآن، ج ۲، ص ۴۶۵۔۴۶۶

کوئی ابہام باقی نہیں رہا اور مشرکانہ تہذیب پر اس کا غلبہ ہر لحاظ سے قائم ہو گیا۔ اس کے لیے آیت کے شروع میں لفظ 'الیوم' کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اجازت میں وقت کے حالات کو بھی یقیناً دخل تھا۔ لہٰذا اس بات کی پوری توقع تھی کہ مسلمان ان عورتوں سے نکاح کریں گے تو یہ ان سے متاثر ہوں گی اور اس طرح شرک و توحید کے مابین کوئی تصادم نہ صرف یہ کہ پیدا نہیں ہوگا، بلکہ ہو سکتا ہے کہ ان میں بہت سی ایمان و اسلام سے مشرف ہو جائیں۔''(۵۲)

تاہم افغانستان پر امریکی حملے کے تناظر میں جب غامدی صاحب سے انٹرویو لیا گیا تو اس میں انہوں نے اس کے برعکس یہ موقف اختیار کیا کہ اگر اہل کتاب سے دوستی ناجائز ہوتی تو ان کی خواتین سے نکاح کی اجازت کیوں دی گئی؟ انہوں نے مزید قرار دیا کہ دوستی کی ممانعت تو ان اہل کتاب کے لیے ہے جن پر رسول اللہ ﷺ نے حجت تمام کر دی تھی:

''یہ بات جزیرہ نمائے عرب کے ان یہود و نصاریٰ کے بارے میں کہی گئی ہے جن پر رسالت مآب ﷺ نے اتمام حجت کیا تھا۔ یہ بات قومی حیثیت میں یہود و نصاریٰ کے بارے میں نہیں کہی گئی۔ اگر اس کو اس کی قومی حیثیت سے متعلق کیا جائے تو پھر اہل کتاب خواتین سے نکاح کی اجازت کے کیا معنی ہیں؟ یہ نکاح کیا دوستی اور محبت کے جذبات کے بغیر ہو جائے گا؟''(۵۳)

یہاں غامدی صاحب اپنے موقف کے اس تضاد کو محسوس نہیں کر پائے کہ اہل کتاب کی خواتین سے نکاح کی اجازت اس موقع پر دی گئی جب اہل کتاب پر حجت تمام کی جا چکی تھی۔ اگر نکاح کی اجازت سے مراد دوستانہ روابط کی اجازت تھی تو پھر اسی موقع پر اور اسی سورۃ المائدۃ میں اہل کتاب سے دوستی کی ممانعت کیوں کی گئی؟ پس مولانا اصلاحی کے اصولوں کی روشنی میں صحیح موقف یہ ہے کہ اہل کتاب پر حجت تمام کیے جانے کے بعد ان سے دوستانہ روابط کی ممانعت کی گئی اور ساتھ ہی ان کی پاکباز خواتین کو اسلام کی قبولیت کا موقع دینے کے لیے مسلمانوں کو ان سے نکاح کی اجازت دی گئی۔ واللہ تعالیٰ أعلم!

۵۲۔ قانونِ معاشرت (لاہور: المورد: ۲۰۰۶ء)، ص ۲۶

۵۳۔ ''جہاد اور دہشت گردی: مدیر ''اشراق'' سے روزنامہ ''پاکستان'' کے جناب افضال ریحان کی گفتگو''، ماہنامہ ''اشراق'' لاہور، نومبر ۲۰۰۱ء، ص ۶۳

باب دوم:

دارالاسلام اور دارالحرب کے تصورات

فصل اول: دارالاسلام کا تصور

جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے، فقہائے اسلام نے قانونی اثرات کے لحاظ سے دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہوا تھا: دارالاسلام اور دارالحرب۔ یہ بھی مسلم ہے کہ فقہاء کے نظریۂ جہاد کے فہم کے لیے دارالاسلام اور دارالحرب کے تصورات کو سمجھنا ازبس ضروری ہے۔ تاہم افسوس کا مقام یہ ہے کہ عصر حاضر میں فقہائے اسلام کے کام کو عصر حاضر کے تقاضوں اور ضروریات سے متصادم سمجھنے کی بنا پر بہت سے لوگ اسے وہ اہمیت نہیں دیتے جس کا وہ بجا طور پر مستحق ہے۔ تاہم ماضی قریب میں رونما ہونے والے کئی واقعات نے ثابت کردیا ہے کہ فقہاء کے نظریات اور تصورات نے آج بھی مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کے ذہن کو اپنی گرفت میں لیا ہوا ہے۔ ان تصورات میں ایک اہم تصور ''دارالاسلام'' کا تصور ہے۔

عصر حاضر میں اس موضوع پر کام کرنے والے اہل علم (الا ما شاء اللہ) بالعموم دو گروہوں میں تقسیم نظر آتے ہیں:

ایک گروہ کے خیال میں دارالاسلام اور دارالحرب کی تقسیم قرآن وسنت کے نصوص پر مبنی نہیں تھی بلکہ یہ دراصل فقہاء کے دور کے بین الاقوامی نظام کی شرعی تکییف پر مبنی تھی۔ چونکہ اس وقت مسلمانوں کے آس پاس جتنی غیر مسلم اقوام تھیں وہ بالعموم مسلمانوں سے برسر جنگ تھیں اس لیے فقہاء نے ان سب کے علاقوں کو دارالحرب قرار دیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ایک مستقل اور ابدی جنگ (Perpetual War) ہے جو اس وقت تک جاری رہے گی جب تک پوری دنیا کو دارالاسلام میں تبدیل نہ کیا جائے۔[1]

دوسرا گروہ اس نظریے کا حامی ہے کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ایک ابدی اور مستقل جنگ جاری ہے جس کے بیچ میں کبھی کبھی امن کا عارضی وقفہ آسکتا ہے۔ اس گروہ کے خیال کے

۱۔ مثلاً ملاحظہ کیجیے: ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی، آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی، ص ۱۹۲۔۱۹۶؛
Dr. Tariq Ramadan, *To Be A European Muslim*, p 23.

مطابق اس مستقل جنگ کی وجہ سے ہی فقہاء نے ان تمام علاقوں کو دارالحرب قرار دیا تھا جو مسلمانوں کے تسلط سے باہر تھے۔[۲]

دار کے تصور پر اس بنیادی اختلاف کے باوجود ان دونوں گروہوں کا اس مفروضے پر اتفاق ہے کہ اس تصور کا براہ راست تعلق ابدی جنگ کے تصور سے ہے۔ چنانچہ جو لوگ ابدی جنگ کے تصور کو مسترد کرتے ہیں وہ دارالاسلام اور دارالحرب کی تقسیم کو بھی مسترد کرتے ہیں اور جو لوگ اس تقسیم کو مانتے ہیں وہ اس کے ایک لازمی نتیجے کے طور پر ابدی جنگ کے تصور کو بھی قبول کرتے ہیں۔ فقہاء کے نصوص کا بہ نظر غائر جائزہ لینے اور ان کا قانونی تجزیہ کرنے کے بعد ہماری ناقص رائے بنی ہے کہ اس تقسیم کا ابدی جنگ کے تصور سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ درحقیقت یہ تقسیم عدالتوں کے ''علاقائی اختیار سماعت'' (Territorial Jurisdiction) کے اصول پر مبنی تھی۔[۳] اس بات کو واضح کرنے کے لیے اس باب میں پہلے فقہائے احناف کے نصوص کی روشنی میں اس تقسیم کا صحیح مفہوم واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ اس کے بعد اس موضوع پر دیگر فقہاء کی آرا کا مختصر تذکرہ کیا جائے گا۔ پھر قرآن وسنت کی ان نصوص کا مختصر جائزہ پیش کیا جائے گا جن سے علاقائی اختیار سماعت کا اصول اخذ ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس اصول کی وضاحت کے لیے فقہ حنفی کی بعض جزئیات پیش کی جائیں گی۔ جہاں تک ابدی جنگ کے نظریے کا تعلق ہے اس پر کچھ بحث اس باب کے آخر میں آئے گی اور مزید تفصیلات اگلے باب میں پیش کی جائیں گی۔ اس بحث کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے عدالتوں کے ''اختیار سماعت'' (Jurisdiction) کے متعلق مختلف نظام ہائے قوانین میں رائج اصولوں کی مختصر

۲۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:

Muhammad Munir, "Public International Law and Islamic International Law: Identical Expressions of World Order", *Islamabad Law Review* 1: 3 & 4 (2003), 36-430.

۳۔ اس موضوع کے تفصیلی تجزیے کے لیے دیکھیے:

Muhammad Mushtaq Ahmad, "The Notions of Dar al-Harb and Dar al-Islam in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Hanafi Fiqh", *Islamic Studies* 47: 1 (2008), pp 5-37.

وضاحت کی جائے۔ اس کے بعد ہم دیکھیں گے کہ مسلمان ماہرین قانون نے ان اصولوں میں کن کو اپنایا ہے اور کن کو مسترد کیا ہے؟

فصل دوم: عدالتوں کے اختیار سماعت کے متعلق بنیادی اصول

بین الاقوامی قانون کے اصولوں کے مطابق کسی بھی ریاست کی عدالتوں کا اختیار سماعت اس ریاست کے اختیار (State Jurisdiction) سے ماخوذ ہوتا ہے۔ [۴] ریاست کے اختیار کو تین عنوانات کے تحت دیکھا جاتا ہے:

۱۔ کسی بھی موضوع پر قانون سازی کا اختیار (Legislative Jurisdiction)؛

۲۔ اس موضوع پر قانون کی تعبیر کا اختیار (Judicial Jurisdiction)؛ اور

۳۔ اس قانونی تعبیر کے نفاذ کا اختیار (Enforcement Jurisdiction)۔

اختیار کی باقی قسموں سے قطع نظر کرتے ہوئے اگر عدالتوں کے اختیار پر توجہ مرکوز کی جائے تو اس کے لیے مختلف نظام ہائے قوانین نے مختلف اصول وضع کیے ہیں جن کو کسی نہ کسی حد تک معاصر بین الاقوامی قانون نے بھی تسلیم کیا ہوا ہے۔ ان اصولوں کے وضع کرنے کی ضرورت اس بات کا تعین کرنے کے لیے پیش آتی ہے کہ کس مقدمے کی سماعت عدالت کر سکتی ہے اور کس مقدمے کی نہیں کر سکتی؟ کیا مقدمے کا موضوع عدالت کے اختیار سماعت میں آتا ہے؟ کیا مقدمے کا کوئی فریق عدالت کے اختیار سماعت سے باہر ہے؟ کیا تنازعہ ایسی جگہ پیدا ہوا جہاں پیدا ہونے والے تنازعات پر عدالت کو اختیار سماعت حاصل ہے؟ وغیرہ۔ عدالت کا اختیار متعین کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ ان سوالات اور اس نوعیت کے دیگر سوالات کا جواب دیا جائے۔ اسی مقصد کے لیے ہر نظام قانون نے چند اصول وضع کیے ہیں۔ ان میں چار اصول نہایت اہم ہیں:

۱۔ جغرافیائی اصول (Territorial Principle): اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ کسی ریاست کی عدالتیں صرف ان تنازعات پر اختیار سماعت رکھتی ہیں جو اس ریاست کی جغرافیائی حدود کے اندر

۴۔ ریاست کے اختیار سماعت کے متعلق بین الاقوامی قانون کے اصولوں کی وضاحت کے لیے دیکھیے:
Michael Akehurst, *Modern Introduction to International Law* (New York: Routledge, 1998), pp 109-116.

پیدا ہوں اور کسی ریاست کی جغرافیائی حدود سے باہر جنم لینے والے تنازعے پر اس ریاست کی عدالتیں اختیار سماعت نہیں رکھتیں۔ بعض اوقات مسئلے کا آغاز ایک ریاست میں ہوتا ہے لیکن اس کا اثر دوسری ریاست کے علاقے میں نمودار ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اول الذکر ریاست کی عدالتیں بھی اختیار سماعت رکھتی ہیں اور اسے Subjective Territoriality Principle کہا جاتا ہے، اور ثانی الذکر ریاست کی عدالتیں بھی "نظریۂ اثر" (Effect Doctrine) کے تحت اختیار سماعت رکھتی ہیں جسے Objective Territoriality Principle کہا جاتا ہے۔[۵]

۲۔ قومیت کا اصول (Nationality Principle): اس اصول کے تحت کسی ریاست کے شہری نے خواہ اس ریاست کے قانون کی خلاف ورزی اس ریاست سے باہر کسی علاقے میں کی ہو اس ریاست کی عدالتیں اس پر اختیار سماعت رکھتی ہیں۔ اسے Active Nationality Principle کہا جاتا ہے۔ اس اصول کا جو دوسرا پہلو ہے اسے چند ریاستوں کے ماسوا بالعموم ریاستوں نے قبول نہیں کیا۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر کسی ریاست کے شہری کے کسی حق کے خلاف عدوان اس ریاست سے باہر کسی علاقے میں ہوا، تو کیا اس ریاست کی عدالتیں اس عدوان کرنے والے کے خلاف اختیار سماعت رکھتی ہیں؟ اس کو Passive Nationality Principle کہا جاتا ہے۔[۶]

۳۔ تحفظ کا اصول (Protective Principle): کئی ریاستوں نے ہر اس معاملے میں اختیار سماعت کا دعویٰ کیا ہے جس سے اس ریاست کے اہم مفادات پر زد پڑنے کا اندیشہ ہو خواہ اس معاملے نے اس ریاست کے علاقے سے باہر جنم لیا ہو اور خواہ اس میں اس کا کوئی شہری ملوث نہ ہو۔ بہ الفاظ دیگر، ریاستیں اس اختیار کو اپنے اہم مفادات کے تحفظ کے حق کے تحت لاتی ہیں۔[۷]

۵۔ مثال کے طور پر اگر افغانستان کے کسی مقام سے کوئی میزائل پاکستان کے قبائلی علاقے میں فائر کیا جاتا ہے تو دونوں ریاستیں اس تنازعے پر اختیار سماعت رکھتی ہیں۔

۶۔ مجموعۂ تعزیرات پاکستان کی دفعات ۲ تا ۵ میں قرار دیا گیا ہے کہ پاکستانی شہری یا ملازم خواہ پاکستان سے باہر کسی مقام پر پاکستانی قانون کی خلاف ورزی کرے اس پر پاکستانی قانون کا اطلاق ہوگا۔

۷۔ ظاہر ہے کہ ایسا صرف وہی ریاستیں کر سکتی ہیں جو اپنے بعض مفادات کے تحفظ کو ہر دوسری چیز پر مقدم رکھتی ہیں اور جو ان کے تحفظ کے لیے کسی بھی حد تک جانے کے لیے تیار ہوں۔

۴۔ عالمگیر اختیار سماعت (Universal Jurisdiction): اس اصول کے تحت بعض سنگین نوعیت کے جرائم پر دنیا کی تمام ریاستیں اختیار سماعت رکھتی ہیں خواہ وہ جرم کہیں بھی وقوع پذیر ہوا ہو۔ روایتی طور پر اس کی مثال میں بحری قزاقی (Piracy) کا ذکر کیا جاتا ہے۔ عصر حاضر میں بعض جنگی جرائم، بالخصوص انسانیت کے خلاف جرائم (Crimes against Humanity)، میں بھی ریاستوں کے لیے عالمگیر اختیار سماعت کے اصول کو تسلیم کیا گیا ہے۔ (۸)

فقہائے اسلام نے بھی ان مسائل پر تفصیلی بحث کی ہے اور ان اصولوں کی وضاحت کی ہے جن کی بنیاد پر مسلمانوں کی عدالتوں کا اختیار سماعت متعین ہوتا ہے۔ اگر کوئی مسلمان دارالاسلام سے باہر ایک درہم کے بدلے میں دو دراہم لے تو کیا اسے ربا کی ممانعت کی خلاف ورزی پر دارالاسلام کی عدالتیں سزا دے سکیں گی؟ اگر دارالاسلام سے باہر کسی علاقے میں کسی مسلمان کا مال غصب کیا

۸۔ بحری قزاقی کو جدید بین الاقوامی نظام کے وجود میں آنے کے ساتھ ابتدا ہی سے اس لیے جرم قرار دیا گیا تھا کہ یورپی طاقتوں کو افریقہ، ایشیا اور نئی دنیا تک پہنچنے کے لیے سمندری راستوں سے جانا پڑتا تھا اور بحری قزاق ان سب کے لیے مشترک خطرہ تھے۔ چنانچہ انہوں نے طے کیا کہ بحری قزاق جس ریاست کے بھی قبضے میں آئے وہ ان کو سزا دینے کا اختیار رکھتی ہے خواہ قزاق نے اس ریاست کے خلاف جرم کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ بحری قزاق پر اسی ریاست کے قوانین کا اطلاق ہوتا تھا جس نے اسے پکڑا ہوتا تھا۔ اس کے برعکس دوسری جنگ عظیم کے بعد سے جنگی جرائم کا ارتکاب کرنے والے افراد کو سزا دینے کے لیے جن عدالتوں کا قیام عمل میں لایا گیا وہ ان لوگوں پر بین الاقوامی قانون کا اطلاق کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ دوسری جنگ عظیم تک بین الاقوامی قانون نے اتنی ترقی نہیں کی تھی کہ ایسے لوگوں کو اس کے تحت سزا دی جاسکتی۔ اس لیے نورمبرگ اور ٹوکیو میں قائم کی گئی عدالتوں کی قانونی حیثیت کے متعلق بڑا سوالیہ نشان پایا جاتا ہے۔ تاہم دوسری جنگ عظیم کے بعد بین الاقوامی قانون، بالخصوص آداب القتال کے قانون اور حقوق انسانی کے قانون، کے اصولوں نے جس تیزی سے ارتقا کا سفر طے کیا ہے اس کی بنا پر اب بین الاقوامی قانون کے تحت افراد کو سزا دیے جانے کا مسئلہ طے ہو چکا ہے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے ۱۹۹۸ء میں ''بین الاقوامی فوجداری عدالت'' (International Criminal Court) کے منشور کی منظوری دی گئی جو ۲۰۰۲ء سے کام بھی شروع کر چکی ہے۔

گیا اور پھر غاصب دارالاسلام میں آ گیا تو کیا دارالاسلام کی عدالتیں اسے سزا دے سکیں گی؟ اگر دار الاسلام کے دو باشندے دارالاسلام سے باہر تجارت کی غرض سے گئے اور وہاں ایک نے دوسرے کو قتل کیا تو کیا قاتل کو سزا دی جا سکے گی؟ اگر ہاں تو کون سی؟ اور کس بنا پر؟ اگر دارالاسلام میں باہر سے آنے والے دو مستامنین کا آپس میں تنازعہ پیدا ہوا تو کیا دارالاسلام کی عدالتیں اس تنازعے کو حل کرنے کا اختیار رکھتی ہیں؟ اگر یہ تنازعہ ان مستامنین کے درمیان اس وقت پیدا ہوا ہو جب ابھی وہ دارالاسلام میں داخل نہ ہوئے ہوں تو پھر اس سوال کا جواب کیا ہوگا؟ اگر مستامن نے دارالاسلام میں کسی ایسے جرم کا ارتکاب کیا جس پر حد کی سزا دی جاتی ہے تو کیا اسے حد کی سزا دی جائے گی؟ اگر کسی مسلمان یا ذمی نے کسی مستامن کو قتل کیا تو قاتل کو قصاص کی سزا دی جا سکے گی؟ وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کے سینکڑوں، بلکہ شاید ہزاروں، مسائل کا فقہاء نے قرآن و سنت کے نصوص اور اسلامی شریعت کے قواعد عامہ کی روشنی میں تجزیہ کیا ہے اور پھر ان کا حل پیش کیا ہے۔ یہی مسائل ہیں جو "دار الاسلام اور دارالحرب" کی تقسیم کا صحیح مفہوم واضح کرتے ہیں۔

فصل سوم: اسلامی شریعت کے تین پہلو

کسی تنازعے میں عدالتوں کے اختیار سماعت کے اصول سمجھنے کے لیے پہلے اسلامی شریعت کے تین مختلف پہلوؤں کا سمجھنا ضروری ہے۔ (۹)

۹۔ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے کہ اس موضوع پر راقم الحروف کی تحقیق کا بنیادی ماخذ امام سرخسی کی شہرۂ آفاق کتاب "المبسوط" ہے جو حاکم شہید کی کتاب الکافی کے متن کی شرح ہے۔ الکافی میں امام حاکم نے ظاہر الروایہ کا خلاصہ پیش کیا ہے اور اس مقصد کے لیے انہوں نے چار کتابوں کا تو اپنے طور پر خلاصہ تیار کرنے کی کوشش کی، جبکہ سیر کبیر اور سیر صغیر کا خلاصہ کرنے کے بجائے سیر صغیر کا متن برقرار رکھا کیونکہ انہوں نے اسے سیر کے ابواب کا بہترین خلاصہ قرار دیا۔ چنانچہ مبسوط میں جو کتاب السیر ہے وہ امام محمد کی السیر الصغیر کی شرح ہے۔ راقم یہاں یہ بات بھی واضح کرنا چاہتا ہے کہ اس موضوع کو سمجھنے میں ابتدائی طور پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی اس تحقیق نے بے حد مدد دی جو انہوں نے اپنی کتاب "سود" کے تیسرے ضمیمے میں پیش کی ہے۔ ان کا اصل موضوع تو دارالحرب میں سودی لین دین کے جواز اور عدم جواز

ایک اسلامی قانون کا اعتقادی پہلو ہے۔ چونکہ اسلامی قانون اللہ تعالیٰ کا قانون ہے اور اللہ تعالیٰ ہر اس شخص کو سزا دینے پر قادر ہے جو اس کے قانون کی خلاف ورزی کرے، چاہے وہ یہ خلاف ورزی مسلمانوں کے زیر تسلط علاقے میں کرے یا اس سے باہر، اس لیے اگر اس نے ایک درہم کے بدلے دو دراہم لینے سے منع کیا ہے تو مسلمان پر لازم ہے کہ وہ ہر جگہ اس طرح کے تبادلے سے خود کو بچائے رکھے۔ اس بات کی تعبیر امام ابو یوسف اس انداز میں کرتے ہیں:

المسلم ملتزم أحكام الاسلام حيث ما يكون ۔(۱۰)

[مسلمان چاہے کہیں بھی ہو اسلامی احکام کا پابند ہے۔]

پس اعتقادی پہلو سے ہر مسلمان کو اس بات کا خوف رکھنا چاہیے کہ وہ اسلامی قانون کی خلاف ورزی چاہے کہیں بھی کرے تو اللہ تعالیٰ اسے سزا دینے پر قادر ہے۔ اس اعتقادی بنیاد پر اسلامی قانون نے انسانوں کو دو گروہوں میں تقسیم کیا ہوا ہے: مسلمان اور غیر مسلم۔ پس اگر دو سگے بھائیوں میں ایک مسلمان ہے اور دوسرا غیر مسلم تو وہ دو مختلف گروہوں سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن دنیا کے ایک کونے میں رہنے والا مسلمان دنیا کے دوسرے کونے میں رہنے والے مسلمان کا بھائی ہے اور وہ پوری دنیا کے مسلمان ایک ''مسلم امہ'' کے ارکان ہیں۔ اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی قانون نے جغرافیائی حدود اور قیود کو کوئی اہمیت نہیں دی۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی قانون کے کسی حکم کی خلاف ورزی چاہے دار الاسلام سے باہر ہوئی ہو یا اندر ہر دو صورتوں میں دار الاسلام کی عدالتیں اس پر اختیار سماعت رکھتی ہیں؟ یہیں سے اسلامی قانون کے دوسرے پہلو ـــــ دار الاسلام کے ملکی قانون کی حیثیت ـــــ پر بحث کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔

حنفی فقہاء اس سوال کا جواب نفی میں دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک دار الاسلام کی عدالتوں کا اختیار سماعت صرف ان تنازعات تک محدود ہے جو دار الاسلام کے اندر پیدا ہوں کیونکہ دار الاسلام میں شامل علاقوں پر مسلمان حکمران کو ولایہ اور منعہ حاصل ہے اور وہ ان علاقوں میں اسلامی قانون

کے مسئلے کی تحقیق تھا لیکن اس بحث کے دوران میں انہوں نے دارالاسلام اور دارالحرب کے تصور پر بڑی معرکۃ الآرا بحث کی ہے۔ (سود (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء)، ص ۲۲۸ تا ۳۵۱)

۱۰۔ المبسوط، کتاب السیر، باب صلح الملوک و الموادعۃ، ج ۱۰، ص ۱۰۴

کے نفاذ پر قادر ہے۔ پس اگر کسی مسلمان نے دار الاسلام سے باہر کسی غیر ملکی سے مال چھینا، یا کسی غیر ملکی نے اس کا مال چھینا تو ہر دو صورتوں میں دار الاسلام کی عدالتیں اس تنازعے پر اختیار سماعت نہیں رکھتیں اور مجرم کو سزا نہیں دے سکتیں۔ اس بات کی تعبیر وہ یوں کرتے ہیں کہ ''عصمت'' یعنی قانونی تحفظ کی بنیاد ''دار'' پر ہے۔ گویا انہوں نے Territoriality Principle کو تسلیم کیا ہوا ہے۔ حنفی فقہاء کے برعکس جمہور فقہاء اس کے قائل ہیں کہ ''عصمت'' یا قانونی تحفظ کی بنیاد اسلام پر ہے۔ اس لیے چاہے مسلمان کے حق پر اعتداد دار الاسلام سے باہر ہوا ہو دار الاسلام کی عدالتیں مجرم کو سزا دینے کا اختیار رکھتی ہیں۔ بہ الفاظ دیگر، جمہور فقہاء نے Passive Nationality Principle کو تسلیم کیا ہے جبکہ حنفی فقہاء اسے تسلیم نہیں کرتے۔ اس مسئلے پر تفصیلی بحث اگلی فصل میں آ رہی ہے۔

ملکی قانون اور ملکی عدالتوں کے اختیار سماعت کے پہلو سے حنفی فقہاء نے پوری دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہوا ہے۔ وہ علاقے جو مسلمان حکمران کے ولایہ اور منعہ میں آتے ہیں اور جہاں وہ اسلامی قانون کو نافذ کرنے کی قوت رکھتا ہے ان کو انہوں نے دار الاسلام کا نام دیا اور قرار دیا کہ ان علاقوں میں پیدا ہونے والے تنازعات پر مسلمانوں کی عدالتوں کو اختیار سماعت حاصل ہے۔ ان علاقوں کے ماسوا باقی تمام دنیا کو انہوں نے ایک الگ دار ـــــ دار الکفر ـــــ قرار دیا جہاں پیدا ہونے والے تنازعات پر دار الاسلام کی عدالتوں کو اختیار سماعت حاصل نہیں تھا۔

اب یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ دار الکفر کسی ایک سیاسی اکائی کا نام نہیں تھا بلکہ اس کے مختلف علاقوں پر مختلف حکمرانوں کا تسلط تھا۔[11] ان میں سے بعض کے ساتھ مسلمان برسر جنگ تھے (دار

۱۱۔ عام طور پر لوگوں نے فرض کیا ہے کہ فقہاء دار الاسلام سے باہر کے تمام علاقوں کو ''ایک ہی'' دار الحرب قرار دیتے تھے۔ یہ مفروضہ انتہائی حد تک غلط ہے۔ فقہاء صرف دار الاسلام کے مسلمانوں کی حد تک ہی دار الحرب کی مختلف شکلوں میں فرق نہیں کرتے تھے بلکہ دار الحرب کی مختلف اکائیوں کے آپس کے تعلقات میں بھی ان کی حکومتوں کے اختلاف کے قانونی اثرات مانتے تھے۔ مثال کے طور پر وہ اس مسئلے پر بھی بحث کرتے ہیں کہ اگر کسی دار الحرب کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ ہوا ہو (دار الموادعہ) اور اس پر کسی اور دار الحرب نے حملہ کیا تو ان معاہدین کی قانونی پوزیشن کیا ہوگی؟ (ایضاً، ص ۹۸) یا اگر کسی دار الحرب سے مسلمانوں کی جنگ ہو رہی ہو اور وہاں ان معاہدین یا موادعین میں کچھ لوگ موجود ہوں تو ان کے حقوق کیا

الحرب) اور بعض کے ساتھ انہوں نے امن کا معاہدہ کیا ہوا تھا (دار الموادعۃ) ۔ اس لیے جہاں تک بین الاقوامی تعلقات کا معاملہ تھا ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ حیثیت سے دیکھا جاتا تھا اور قانونی لحاظ سے ہر ایک کو الگ حیثیت حاصل تھی ۔ دار الحرب کے رہنے والوں کے لیے دار الاسلام کے قانون نے کسی طرح کی ''عصمت'' تسلیم نہیں کی تھی ۔ پس جس طرح جنگ میں ان کا خون بہانا جائز تھا، اسی طرح ان کا مال چھیننا بھی جائز تھا ۔ اور جب مال چھیننا جائز ہوا تو ایک درہم دے کر ان سے دو دراہم لینا بدرجۂ اولیٰ جائز ہوا ۔ دار الموادعۃ کے لوگوں کے لیے البتہ معاہدے کی رو سے کسی حد تک عصمت پیدا ہو جاتی تھی ۔ چنانچہ ان کو وہی حیثیت حاصل ہوتی جو مسلمانوں کی اجازت سے دار الاسلام میں داخل ہونے والے مستامنین کو حاصل تھی ۔ جیسا کہ آگے ہم دیکھیں گے، اگر مستامنین میں ایک کا تعلق ایک دار سے ہوتا اور دوسرے کا تعلق ایک اور دار سے تو خواہ دونوں کا تعلق ایک ہی

ہوں گے؟ (ایضاً) اسی طرح وہ اس مسئلے کا بھی جائزہ لیتے ہیں کہ اگر دار الاسلام کے کچھ باشندے کسی دار الحرب میں گئے اور اس پر کسی اور دار الحرب نے حملہ کیا تو ان مسلمانوں کی قانونی ذمہ داری کیا ہوگی ۔ (ایضاً، باب نكاح أهل الحرب و دخول التجار اليهم بأمان ،ص۱۰۶)

اس سے بھی آگے بڑھ کر فقہاء اس امر کا بھی جائزہ لیتے ہیں کہ اگر دار الاسلام میں آنے والے مستامنین میں کچھ کا تعلق ایک دار الحرب سے ہو اور کچھ کا کسی اور دار الحرب سے تو ان کے درمیان تنازعہ پیدا ہونے کی صورت میں کیا ان کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی قابل قبول ہوگی؟ (شرح كتاب السير الكبير ، باب المراوضة على الأمان بالجعل و غيره، ج۲،ص۴۰)

اس سے زیادہ کیا ثبوت چاہیے اس بات کے لیے کہ بین الاقوامی تعلقات کے ضمن میں بھی اور اپنی عدالتوں کے اختیار سماعت کے پہلو سے بھی فقہاء دار الحرب کی مختلف اکائیوں کے درمیان قانونی لحاظ سے فرق کیا کرتے تھے ! جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ دار الاسلام سے باہر کے تمام علاقوں کو وہ دار الکفر یا دار الشرک یا دار الحرب قرار دیتے تھے جس سے بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ دار الاسلام سے باہر ساری دنیا کو ایک ہی دار سمجھتے تھے تو یہ بات صرف ایک خاص پہلو سے ہی صحیح ہے اور وہ یہ کہ دار الاسلام کی عدالتوں کا اختیار سماعت صرف ان تنازعات تک ہی محدود تھا جو دار الاسلام کے اندر پیدا ہوتے ۔ پس دار الاسلام سے باہر کے تمام علاقے اس پہلو سے ایک ہوئے کہ وہ دار الاسلام کی عدالتوں کے اختیار سماعت سے باہر تھے ۔

مذہبی گروہ سے ہو فقہاء دار کے اختلاف کے احکام ان پر بھی منطبق کرتے تھے۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بین الاقوامی تعلقات کے لحاظ سے دار الکفر کو ایک دار نہیں فرض کیا گیا تھا، بلکہ اسے صرف عدالتوں کے اختیار سماعت کے اصول کے لحاظ سے ایک دار فرض کیا گیا تھا۔

فقہاء کے ہاں دار الکفر اور دار الحرب کی اصطلاحات باہم مترادف کے طور پر مستعمل نظر آتی ہیں، بلکہ وہ دار الکفر کی بہ نسبت دار الحرب کی اصطلاح زیادہ استعمال کرتے ہیں۔ اس کی دو بڑی وجوہات ہیں:

ایک یہ کہ جس زمانے میں فقہاء نے ان احکام کا استنباط اور استخراج کیا اس وقت مسلمانوں کے آس پاس غیر مسلموں کے جتنے علاقے تھے ان میں اکثر مسلمانوں کے ساتھ برسر جنگ تھے۔ چنانچہ دار الکفر اور دار الحرب کی اصطلاحات ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہونے لگیں۔

دوسری بڑی وجہ، جو قانونی لحاظ سے زیادہ اہم ہے، یہ تھی کہ دار الاسلام سے باہر کے تمام علاقے عدالتوں کے اختیار سماعت سے بھی باہر تھے، الا یہ کہ اس علاقے کے لوگوں کے ساتھ دار الاسلام کے حکمران کا کوئی معاہدہ ہو جاتا۔ فرض کیا جا سکتا ہے کہ غیر مسلم ریاستوں کی تین قسمیں تھیں:

ایک وہ جس کے ساتھ مسلمان حالت جنگ میں تھے؛

دوسری وہ جس کے ساتھ مسلمانوں کا کوئی معاہدہ ہوا تھا؛ اور

تیسری وہ جس کے ساتھ مسلمانوں نے امن کا معاہدہ نہیں کیا تھا لیکن وہ اس کے ساتھ برسر جنگ بھی نہیں تھے۔

جیسا کہ ذکر کیا گیا، اول الذکر کو دار الحرب کہا جاتا تھا اور ثانی الذکر کو دار الموادعۃ۔ اس تیسری قسم کو کیا کہا جا سکتا تھا؟ اولاً تو یہ بات بھی مشتبہ ہے کہ کیا اس قسم کی کوئی ریاست اس وقت پائی جاتی تھی یا نہیں؟ ثانیاً یہ بات بھی قابل بحث ہے کہ اگر یہ قسم پائی جاتی تھی تو کیا فقہاء نے اس کا تذکرہ کیا ہے یا نہیں؟ تاہم ایک مفروضے کے طور پر اگر مان لیا جائے کہ اس قسم کی کوئی ریاست تھی تو سوال یہ ہے کہ کیا وہاں کے لوگوں کو "عصمت" حاصل تھی؟ کیا وہاں وقوع پذیر ہونے والے واقعات پر دار الاسلام کی عدالتیں اختیار سماعت رکھتی تھیں؟ ظاہر ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے کیونکہ اختیار سماعت

کے لیے ضروری تھا کہ یا تو وہ علاقہ مسلمانوں کے زیر تسلط ہوتا (دارالاسلام)، یا اس علاقے کے لوگوں کے ساتھ مسلمانوں نے امن کا معاہدہ کیا ہوتا (دارالموادعۃ)۔ پس ملکی عدالتوں کے اختیار سماعت کے لحاظ سے دیکھیں تو اس تیسری قسم اور پہلی قسم (دارالحرب) میں کوئی فرق نہیں تھا۔ چنانچہ ہر اس دارالکفر کو دارالحرب کہا جانے لگا جس کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ نہیں ہوا تھا۔ یوں دارالکفر اور دارالحرب کی تراکیب ایک دوسرے کی جگہ مستعمل ہونے لگیں۔

فصل چہارم: اختیار سماعت کے متعلق تین نظریات

دارالاسلام کی عدالتوں کے اختیار سماعت کے متعلق فقہاء تین گروہوں میں تقسیم نظر آتے ہیں:

حنفی فقہاء نے علاقائی اختیار سماعت کو تسلیم کرتے ہوئے قرار دیا کہ دارالاسلام کی عدالتیں صرف ان مقدمات پر اختیار سماعت رکھتی ہیں جو دارالاسلام کی علاقائی حدود کے اندر پیدا ہوں اور دارالاسلام کی علاقائی حدود سے باہر پیدا ہونے والے تنازعات پر دارالاسلام کی عدالتوں کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔ اسی بنیادی قاعدے کو ماننے کے ساتھ ساتھ انہوں قرار دیا کہ اگر دارالاسلام کے دو باشندے دارالاسلام سے باہر تجارتی اغراض یا کسی اور مقصد سے جائیں اور وہاں ان کے درمیان کوئی تنازعہ پیدا ہو تو دارالاسلام کی عدالتیں اس پر اختیار سماعت رکھتی ہیں۔ گویا انہوں نے Territoriality Principle کے ساتھ ساتھ Active Nationality Principle کو بھی دارالاسلام کے باشندوں کے آپس کے تنازعات کی حد تک تسلیم کیا ہوا ہے۔[۱۲]

فقہائے شافعیہ، حنابلہ و مالکیہ نے حنفی فقہاء کے برعکس علاقائی اصول کو تسلیم نہیں کیا بلکہ وہ قرار دیتے ہیں کہ مسلمان نے اسلامی قانون کی خلاف ورزی چاہے جہاں کہیں بھی کی ہو دارالاسلام کی عدالتیں اسے سزا دینے کا اختیار رکھتی ہیں۔ اسی طرح خواہ کسی مسلمان کے حق پر اعتدا دارالاسلام سے باہر ہوئی ہو دارالاسلام کی عدالتیں مجرم کو سزا دے سکتی ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جمہور فقہاء Universal Jurisdiction کے قائل ہیں کیونکہ Universal Jurisdiction کا مطلب یہ ہے

۱۲۔ اس کی وضاحت کے لیے بعض جزئیات آگے پیش کی جائیں گی۔

کہ بعض جرائم چاہے کہیں بھی وقوع پذیر ہوں اور چاہے ان کا ارتکاب کسی شخص نے بھی کیا ہو ان پر کسی بھی ملک کی عدالتیں اختیار سماعت رکھتی ہیں۔ اس کے برعکس جمہور فقہاء یا تو مسلمانوں کی جانب سے اسلامی قانون کی خلاف ورزی پر بحث کرتے ہیں یا دارالاسلام کے کسی باشندے کے حق پر دارالاسلام کے باہر ہونے والی اعتدا کے متعلق دارالاسلام کی عدالتوں کے اختیار کا جائزہ لیتے ہیں۔ پس انہوں نے Active Nationality Principle کے ساتھ ساتھ Passive Nationality Principle کو بھی تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ اگر عدالتوں کے اختیار سماعت کے پہلو سے دیکھیں تو جمہور فقہاء کے نظریے کی رو سے علاقائی حدود و قیود کی کوئی اہمیت نظر نہیں آتی۔ اسی لیے امام شوکانی نے تصریح کی کہ دارالاسلام اور دارالحرب کی تقسیم کا کوئی قانونی اثر نہیں ہے۔ (۱۳)

حنفی فقہاء میں امام ابو یوسف ایک منفرد نظریے کے حامل نظر آتے ہیں۔ بنیادی طور پر وہ علاقائی اصول کو مانتے ہیں۔ اسی طرح دارالاسلام کے دو باشندوں کے درمیان دارالاسلام سے باہر پیدا ہونے والے تنازعے میں دیگر فقہائے احناف کی طرح وہ بھی Active Nationality Principle کو مانتے ہیں۔ مگر ان کے اور دیگر فقہائے احناف کے درمیان اختلاف اس امر ہے کہ وہ اس موخر الذکر اصول کو صرف دارالاسلام کے باشندوں کے آپس کے تنازعے کے لیے ہی نہیں مانتے بلکہ اس کے علاوہ وہ اسے مسلمان پر ہر جگہ منطبق کرتے ہیں۔ چنانچہ مسلمان کے متعلق وہ قرار دیتے ہیں کہ چاہے وہ دنیا میں کہیں بھی ہو وہ اسلامی قانون کا پابند ہے۔ (۱۴)

۱۳۔ امام محمد بن علی بن محمد الشوکانی، السیل الجرار (بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۱۹۸۷ء)، ج ۴، ص ۵۴۷

۱۴۔ پس اگر کسی دارالاسلام کے کسی باشندے نے کسی دوسرے باشندے کو دارالحرب میں قتل کیا تو تمام فقہائے احناف کے نزدیک دارالاسلام کی عدالتیں اس مقدمے پر اختیار سماعت رکھتی ہیں، لیکن اگر کسی مسلمان نے دارالحرب میں وہاں کے باشندے کسی غیر مسلم کو ایک درہم دے کر اس سے دو درہم لیے تو امام ابو یوسف کی رائے کے مطابق دارالاسلام کی عدالتیں اس عقد کو فاسد قرار دے کر کالعدم کر سکتی ہیں جبکہ دیگر فقہائے احناف اس کے قائل نہیں ہیں۔

فصل پنجم: حنفی نظریے کی تشریح

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مختلف ادوار سے تعلق رکھنے والے حنفی فقہاء کی چند نصوص پیش کی جائیں تاکہ یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جائے کہ فقہائے احناف کے نزدیک دارالاسلام اور دارالحرب کی تقسیم بنیادی طور پر عدالتوں کے اختیار سماعت کے تعین کے لیے ہے اور اس کا کوئی براہ راست اور لازمی تعلق مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ابدی جنگ کے نظریے سے نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کے شاگرد رشید اور اسلامی بین الاقوامی قانون کے بانی امام محمد بن الحسن الشیبانی (م ۱۸۹ھ/۸۰۵ء) نے اسلامی بین الاقوامی قانون پر کئی کتابیں اور ابواب لکھے۔ ان میں ''السیر الصغیر'' کی اہمیت مسلم ہے کیونکہ اس کتاب میں انہوں نے اس موضوع کے تمام بنیادی اور اصولی مسائل پر فقہ حنفی کی راجح اور مفتی بہ آرا ذکر کی ہیں۔ اس لیے اس کتاب کا ہر فیصلہ حنفی فقہاء کے نزدیک مسلم ہے۔ الحاکم الشہید (م ۳۳۴ھ/۹۴۵ء) نے جب ''الکافی'' میں ظاہر الروایۃ کی تلخیص کا کام کیا تو چار کتابوں کو ملخص کیا مگر سیر کے ابواب میں السیر الکبیر، السیر الصغیر اور دیگر کتب کے مواد کو ملخص کرنے کے بجائے السیر الصغیر کے متن کو جوں کا توں نقل کیا۔ شمس الائمۃ ابوبکر محمد بن ابی سہل السرخسی (م ۴۹۰ھ/۱۰۹۷ء) نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''المبسوط'' کی دسویں جلد میں اسی السیر الصغیر کی تشریح کی ہے۔

امام شیبانی قرار دیتے ہیں:

و اذا دخل المسلم دار الحرب بأمان فداينهم أو داينوه ، أو غصبهم شيئاً أو غصبوه ، لم يحكم فيما بينهم بذلك ـ (۱۵)

[اگر امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو جانے کے بعد مسلمان نے ان کو دین دیا، یا انہوں نے اسے دین دیا، یا اس نے ان سے کوئی چیز غصب کی، یا انہوں نے اس سے کوئی چیز غصب کی، تو ان کے درمیان ان میں سے کسی معاملے کا بھی فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔]

امام سرخسی اس کی تشریح میں کہتے ہیں:

۱۵۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب صلح الملوک و الموادعة ، ج ۱۰، ص ۱۰۴

فانهم فعلوا ذلک حيث لا تجری عليهم أحكام المسلمين ۔ أما اذا غصبهم فلأن أموالهم فی حقنا علی أصل الاباحة ، و انما ضمن المستأمن لهم أن لا يخونهم ، و انما غدر بأمان نفسه دون الامام ۔ فيفتي بالرد و لا يجبر عليه في الحكم ۔ و ان غصبوه فقد غدروا بأمانهم حين لم يكونوا ملتزمين لحكم الاسلام ۔ و لو قتلوه لم يضمنوا ، فاذا أتلفوا ماله أو غصبوه شيئاً أولی ۔ و هذا لأنه عرض نفسه لذلک حين فارق منعة المسلمين و دخل اليهم ۔ فأما فی المداينة فهم ، و ان خرجوا بأمان ، لم يلتزموا أحكام المسلمين ۔ فلا تسمع الخصومة عليهم فی مداينة كانت في دارهم ۔ و لا تسمع الخصومة علی المسلم منهم أيضاً لتحقيق معنی التسوية بين الخصمين ، الا علی قول أبی يوسف رحمه الله تعالیٰ ، فانه يقول : تسمع الخصومة علی المسلم لأنه ملتزم أحكام الاسلام حيث ما يكون ۔[16]

[اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ کام ایسی حالت میں کیا جبکہ ان پر مسلمانوں کا قانون لاگو نہیں ہوتا تھا۔ جب مسلمان نے ان کا مال غصب کیا تو مسلمان کو سزا اس وجہ سے نہیں دی جاسکتی کہ ان کے اموال ہمارے لیے اصل اباحت پر ہیں، البتہ اس مستامن مسلمان نے ان سے وعدہ کیا تھا کہ وہ ان سے خیانت نہیں کرے گا اور [غصب کر کے وہ خیانت کا مرتکب ہوا ہے تو] اس نے اپنے معاہدے کی خلاف ورزی کی ہے، نہ کہ امام کے معاہدے کی [کیونکہ ہمارے ساتھ تو ان کا معاہدہ ہی نہیں تھا]۔ اس لیے اسے فتویٰ تو یہی دیا جائے گا کہ وہ اس مال کو واپس کر دے لیکن اسے عدالتی حکم کے ذریعے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر انہوں نے اس کا مال غصب کیا تو انہوں نے ایسی حالت میں اپنے معاہدے کی خلاف ورزی کی ہے جب وہ مسلمانوں کے قانون کے پابند نہیں تھے۔ اگر وہ اس حالت میں اسے قتل بھی کر دیتے تو اس کا ضمان دینے کے پابند نہیں تھے تو مال تلف کرنے یا غصب کرنے کی صورت میں ضمان کے پابند ہونے کا تو سوال ہی نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ شخص دیگر مسلمانوں کی قوت اور حفاظت چھوڑ کر ان کے پاس گیا تو اس نے خود ہی

۱۶۔ ایضاً

اپنے آپ کو اس خطرے میں ڈالا۔ جہاں تک دین کے معاملے کا تعلق ہے تو خواہ وہ امان لے کر ہمارے پاس آئیں وہ مسلمانوں کے قانون کے پابند نہیں ہوتے۔ تو ان کے خلاف ایسے تنازعے کی سماعت نہیں کی جا سکتی جو ان کے دار میں وقوع پذیر ہوا۔ اسی طرح تنازعے کے فریقین کے درمیان مساوات کے اصول کا تقاضا یہی ہے کہ مسلمان کے خلاف ان کے دعوے کی سماعت بھی نہیں کی جا سکتی، مگر ابو یوسف کا کہنا ہے کہ مسلمان کے خلاف دعوے کی سماعت کی جا سکتی ہے کیونکہ مسلمان جہاں کہیں بھی ہو اسلامی احکام کا پابند ہے۔]

اس کے بعد ایک اور اہم مسئلے کا ذکر آتا ہے:

و ان بايعهم المستأمن اليهم الدرهم بالدرهمين نقداً أو نسيئةً ، أو بايعهم في الخمر و الخنزير و الميتة ، فلا بأس بذلك في قول أبي حنيفة و محمد رحمهما الله تعالىٰ ـ و لا يجوز شيء من ذلك في قول أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ لأن المسلم ملتزم أحكام الاسلام حيث ما يكون ، و من حكم الاسلام حرمة هذا النوع من المعاملة ـ ألا ترى أنه لو فعله مع المستأمنين منهم في دارنا لم يجز ؟ فكذلك في دار الحرب ـ[۱۷]

[اگر ان کی طرف جانے والے مستامن نے ان کے ساتھ ایک درہم کا تبادلہ دو دراہم کے ساتھ بطور نقد یا نسیئہ کیا، یا ان کے ہاتھ شراب، خنزیر یا مردار فروخت کی، تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اس کے برعکس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ان میں سے کوئی بھی معاملہ جائز نہیں ہے کیونکہ مسلمان چاہے کہیں بھی ہو اسلامی احکام کا پابند ہے، اور اسلامی احکام میں ایک حکم ان معاملات کی حرمت کا ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ ہمارے دار میں ان کی جانب سے آنے والے مستامنین کے ساتھ اگر مسلمان اس قسم کا معاملہ کرے تو ناجائز ہے؟ تو اسی طرح دارالحرب میں بھی ناجائز ہے۔]

اس کے بعد امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے قول ـــــ جس پر احناف کا فتویٰ ہے ـــــ کی وضاحت کرتے ہوئے امام سرخسی کہتے ہیں:

۱۷۔ ایضاً

و هما يقولان : هذا أخذ مال الكافر بطيبة نفسه ـ و معنى هذا : أن أموالهم على أصل الاباحة الا أنه ضمن أن لا يخونهم ، فهو يسترضيهم بهذه الأسباب للتحرز عن الغدر ، ثم يأخذ أموالهم بأصل الاباحة ، لا باعتبار العقد ـ و به فارق المستأمنين فى دارنا لأن أموالهم صارت معصومةً بعقد الأمان ، فلا يمكنه أخذها بحكم الاباحة ، و الأخذ بهذه العقود الباطلة حرام ـ[۱۸]

[اوران دونوں کا کہنا ہے کہ اس طرح مسلمان کافر کا مال اس کی مرضی سے لیتا ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے اموال اصل اباحت پر ہیں مگر چونکہ اس نے ان کے ساتھ معاہدہ کیا ہے کہ وہ ان کے ساتھ خیانت نہیں کرے گا اس لیے وہ اس طرح کے عقد کے ذریعے ان کی رضا حاصل کرتا ہے تا کہ عہد شکنی سے بچ سکے۔اس کے بعد وہ ان کا مال اصل اباحت پر لیتا ہے نہ کہ عقد بیع کی بنا پر۔ اور یہی فرق ہے ان کے مال میں اور ہمارے دار میں ان کی جانب سے آنے والے مستامنین کے مال میں کیونکہ مستامنین کے اموال عقد امان کی وجہ سے معصوم ہو جاتے ہیں جس کے بعد ان کا حکم اباحت کی بنا پر حاصل کرنا ممکن نہیں رہتا، اور اس طرح کے باطل عقود کے ذریعے بھی ان کا حصول حرام ہوتا ہے۔]

امام ابو بکر علی بن احمد الرازی الجصاص (م ۳۷۰ھ /۹۸۱ء) اپنی شہرۂ آفاق تفسیر ''أحکام القرآن'' میں اس مسئلے پر تفصیلی بحث کے بعد خلاصۂ بحث یوں بیان کرتے ہیں:

و لما ثبت بما قدمنا أنه لا قيمة لدم المقيم فى دار الحرب بعد اسلامه قبل الهجرة الينا ... أجروه أصحابنا مجرى الحربى فى اسقاط الضمان عن متلف ماله ... و أن يكون ماله كمال الحربى من هذا الوجه ... و لذلك أجاز أبو حنيفة مبايعته الحربى من بيع الدرهم بالدرهمين فى دار الحرب ـ[۱۹]

[جو کچھ ہم نے ذکر کیا جب اس سے یہ ثابت ہوا کہ جو شخص اسلام قبول کرنے کے بعد بھی دار

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ أحکام القرآن (کراچی: قدیمی کتب خانہ، تاریخ ندارد)، ج ۲، ص ۳۴۳۔۳۴۴

الحرب میں رہے اور ہماری طرف ہجرت نہ کرے اس کے خون کی کوئی قیمت نہیں ہے۔۔۔تو اس شخص پر ہمارے اصحاب نے حربی کا حکم جاری کیا ہے کہ اس کا مال تلف کرنے والے پر ضمان نہیں ہے۔۔۔گویا اس لحاظ سے اس کا مال حربی کے مال کی طرح ہے۔۔۔اسی سبب سے ابوحنیفہ نے اس کے ساتھ ایسا معاملہ کرنے کی اجازت دی جو حربی کے ساتھ کیا جا سکتا ہے، یعنی ایک درہم دے کر اس سے دو دراہم لینا۔]

ہدایہ فقہ حنفی کے مستند ترین مآخذ میں سے ہے۔اس کے مؤلف امام ابوبکر برہان الدین المرغینانی (م۵۹۳ھ/۱۱۹۷ء) نے پہلے **مختصر القدوری** اور امام محمد بن الحسن الشیبانی کی **الجامع الصغیر** کے متون کو ملا کر ایک بنیادی مستند متن کی تالیف کی جسے انہوں نے **بدایة المبتدی** کا نام دیا۔اس کے بعد انہوں نے اپنے پوتے کے لیے خود مختصر تشریحی نوٹ لکھے۔ان کو انہوں نے **الهداية** کا نام دیا۔ہدایہ کے ایک ایک نوٹ میں چار صدیوں کے حنفی استدلال کا خلاصہ ہوتا ہے۔اس لیے ان تشریحی نوٹوں نے بہت اہمیت حاصل کی۔ چنانچہ بعد کے احناف نے مسلسل ہدایہ کی شروح اور پھر شروح کی شروح اور حواشی لکھے۔

بدایۃ المبتدی کے متن میں ہے:

و اذا دخل المسلم دار الحرب تاجراً فلا يحل له أن يتعرض لشيء من أموالهم و لا من دمائهم ۔[20]

[جب مسلمان دارالحرب میں تاجر کے طور پر داخل ہو تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ ان کے جان و مال کو کسی قسم کا نقصان پہنچائے۔]

یہ، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اعتقادی پہلو سے حکم بیان ہوا۔البتہ جہاں تک دنیوی عدالتوں کے اختیار سماعت کا تعلق ہے تو اس کا معاملہ مختلف ہے۔چنانچہ آگے مذکور ہے:

فان غدر بهم فأخذ شيئاً و خرج به ملكه ملكاً محظوراً ۔[21]

[تاہم اگر اس نے ان کے ساتھ عہد شکنی کی اور کوئی چیز اٹھا کر دارالحرب سے نکل آیا تو وہ اس کا

۲۰۔ الهداية ، كتاب السير ، باب المستأمن ، ج۲، ص۳۹۵

۲۱۔ ایضاً

مالک بن گیا مگر یہ ملکیت حرام ہے۔]

اس کی وضاحت میں ہدایہ کے الفاظ ہیں:

لورود الاستیلاء علی مال مباح ، الا أنه حصل بسبب الغدر فأوجب ذلک خبثاً فیه۔(۲۲)

[کیونکہ اس نے مال مباح پر تسلط حاصل کیا ہے، مگر چونکہ اس نے یہ تسلط عہد شکنی کی وجہ سے حاصل کیا ہے تو اس کی وجہ سے اس میں خبث پیدا ہوگیا ہے۔]

پس ایسے مال کے ساتھ کیا کیا جائے گا؟ ہدایہ کے متن میں ہے:

فیؤمر بالتصدق به ۔(۲۳)

[پس اسے کہا جائے گا کہ وہ اسے صدقہ کردے۔]

اس کی تشریح میں ہدایہ کے الفاظ ہیں:

و هذا لأن الحظر لغیره لا یمنع انعقاد السبب ۔(۲۴)

[اس کی وجہ یہ ہے کہ جب حرمت کسی خارجی سبب کی وجہ سے ہو تو وہ ملکیت کے سبب کو نہیں روکتی۔]

کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اسے اس مال کے صدقہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا؟ اگر یہی اس کا مطلب ہے تو پھر اس کی ملکیت منعقد ہونے کا مطلب کیا ہوا؟ آگے ایک اور مسئلے اس کی وضاحت ہوتی ہے کہ یہاں صدقہ کرنے کے حکم سے مراد فتوی ہے نہ کہ عدالتی فیصلہ:

و اذا دخل المسلم دار الحرب بأمان فغصب حربیاً ، ثم خرجا مسلمین ، أمر برد الغصب ، و لم یقض علیه ۔(۲۵)

[جب مسلمان امان لے کر دارالحرب میں جانے کے بعد کسی حربی کا مال غصب کرلے، پھر وہ اور حربی دونوں مسلمان ہوکر دارالحرب سے نکلیں، تو غصب کرنے والے کو کہا جائے گا کہ وہ اسے اس

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ ایضاً

کا غصب کردہ مال واپس کردے لیکن عدالت اس کے خلاف فیصلہ صادر نہیں کر سکے گی۔]

اس کی تشریح ہدایہ میں یوں کی گئی ہے:

أما عدم القضاء فلما بينا أنه ملكه ، و أما الأمر بالرد ، و مراده الفتوى به ، فلأنه فسد الملك لما يقارنه من المحرم ، و هو نقض العهد ـ (۲۶)

[عدم قضاء کا سبب وہ ہے جس کی ہم نے وضاحت کی کہ وہ اس کا مالک بن گیا ہے۔ جہاں تک واپسی کے حکم کا تعلق ہے، جس سے مراد فتوی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عہد شکنی کا ارتکاب کر کے اس نے حرام کام کیا ہے اور حرام کے مل جانے کی بنا پر اس کی ملکیت فاسد ہے۔]

ہدایہ میں آگے قرار دیا گیا ہے کہ اگر دو مسلمان دارالاسلام سے عارضی طور پر تجارت یا کسی او غرض سے دارالحرب گئے اور وہاں ان میں سے ایک نے دوسرے کو قتل کیا تو قاتل کو قصاص کی س نہیں دی جا سکے گی، البتہ اس کے مال میں سے دیت کی ادائیگی واجب ہوگی، اور قتل خطا کی صورت میں دیت کے علاوہ کفارہ بھی واجب ہوگا۔ تاہم اگر دارالاسلام کے کسی مسلمان باشندے سے دا الحرب میں مستقل اقامت پذیر مسلمان شہری یا قیدی کو قتل کیا امام ابوحنیفہ کا موقف یہ ہے کہ اگر یہ قتل عمد ہو تو اس پر کوئی دنیوی سزا نہیں، البتہ آخرت کی سزا اس پر ہوگی، اور اگر یہ قتل خطا ہو تو دیت ک ادائیگی واجب نہیں ہوگی، البتہ کفارہ لازم ہوگا۔ گویا ان کے نزدیک دنیوی احکام میں صرف کفار ے کی ادائیگی لازم ہوتی ہے بشرطیکہ یہ قتل خطا ہو۔ امام ابوحنیفہ کے موقف کی وضاحت میں امام کما الدین ابن الہمام الاسکندری (م ۸۶۱ھ / ۱۴۵۷ء) ہدایہ کی مشہور شرح ''فتح القدیر'' میں کمال دقت اور صحت کے ساتھ قانونی اصول بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

فلا شيء على القاتل من أحكام الدنيا الا الكفارة في الخطأ عند أبي حنيفة، وانما عليه عقاب الآخرة في العمد ... لأنه صار بالأسر تبعاً لهم ... وصار كالمسلم الذي لم يهاجر الينا في سقوط عصمته الدنيوية ـ (۲۷)

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ کمال الدین محمد ابن الھمام الاسکندری، فتح القدیر علی الهداية شرح بداية المبتدی (القاھرۃ: دارالکتب العربیۃ، ۱۹۷۰ء)، ج ۴، ص ۴۵۱

[پس ابوحنیفہ کے نزدیک قاتل پر دنیوی احکام میں کچھ نہیں سوائے قتل خطا میں کفارے کے حکم کے، اور اس کو عمد کی صورت میں آخرت کی سزا ملے گی۔۔۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسلمان قید ہونے کی وجہ سے حربیوں کے تابع ہو گیا۔۔۔ اور دنیوی عصمت ساقط ہونے کے لحاظ سے اس کی حیثیت اس مسلمان کی سی ہو گئی جو اسلام قبول کرنے کے بعد دارالحرب سے دارالاسلام ہجرت نہ کرے۔]

حنفی فقہاء جب کسی اصول یا قاعدے کا استنباط کرتے ہیں تو پھر جس مسئلے میں بھی اس کی شرائط پوری ہوں وہ اس مسئلے پر اس اصول یا قاعدے کا اطلاق کرتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے بین الاقوامی قانون کے علاوہ فوجداری قانون، عقود، ضمانات یہاں تک کہ شخصی معاملات نکاح، طلاق اور میراث پر بھی علاقائی اصول کا اطلاق کیا ہے۔ ذیل میں امام سرخسی کی عظیم الشان کتاب ''مبسوط'' سے اس کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

۱۔ اگر کچھ مسلمان ایک دارالحرب میں داخل ہوں اور اس پر کوئی دوسرا دارالحرب حملہ کر لے تو ان مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ اس جنگ میں حصہ لیں کیونکہ جنگ میں جان کے جانے کا امکان ہوتا ہے جو صرف اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے جائز ہے اور یہاں اس کی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ اگر حملہ آوروں کی جانب سے ان مسلمانوں کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ ان کے دین، جان، مال یا دیگر حقوق پر بھی حملہ کریں گے تو پھر ان کے لیے جائز ہوگا کہ اپنے حقوق کے دفاع کے لیے لڑیں۔ (۲۸)

۲۔ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں زنا کا ارتکاب کرے تو دارالاسلام کی عدالتیں اسے سزا نہیں دے سکتیں۔ تاہم اگر اس نے دارالحرب میں قائم مسلمان فوج کی چھاؤنی یا مورچوں میں اس جرم کا ارتکاب کیا تو مسلمانوں کی عدالت اسے سزا دے سکے گی بشرطیکہ اس فوج کے کمانڈر کو مسلمانوں کے حکمران نے یہ اختیار دیا ہو۔ اسی طرح اگر حکمران خود کمان سنبھالے ہوئے ہو تو اس صورت میں بھی اس شخص کو سزا دی جا سکے گی۔ یہی احکام قصاص کی سزا کے سلسلے میں بھی ہیں۔ (۲۹)

۲۸۔ المبسوط، کتاب السیر، باب نکاح أهل الحرب و دخول التجار الیهم، ج۱۰، ص۱۰۶

۲۹۔ ایضاً، باب ما أصیب فی الغنیمة مما کان المشرکون أصابوه من مال المسلم، ج ۱۰، ص۸۴؛ کتاب الحدود، باب الاقرار بالزنا، ج۹، ص۱۱۵۔۱۱۶

۳۔ اگر دار الموادعہ سے کوئی شخص دار الاسلام میں بغیر امان کے آئے تب بھی مسلمان اس کی حفاظت کریں گے کیونکہ اس کی قوم کے ساتھ جو امن کا معاہدہ ہوا ہے اس کی رو سے اس قوم کے تمام افراد کو پہلے ہی امان دی جا چکی ہے۔ اسی اصول پر قرار دیا گیا ہے کہ اگر دار الموادعہ کا کوئی شخص کسی ایسے علاقے میں جائے جس سے مسلمان برسر جنگ ہوں تو وہاں بھی مسلمان اس کی حفاظت کریں گے اور اس کی حیثیت اس ذمی کی سی ہوگی جو کسی دار الحرب میں جائے اور پھر وہاں مسلمانوں کا قبضہ ہو جائے۔(۳۰)

۴۔ دار الاسلام میں آنے والے مستامنین کے درمیان اگر کوئی تنازعہ دار الاسلام سے باہر پیدا ہوا ہو تو دار الاسلام کی عدالتیں اس پر اختیار سماعت نہیں رکھتیں۔ البتہ اگر ان کے درمیان تنازعہ دار الاسلام میں پیدا ہو تو پھر اس کا تصفیہ دار الاسلام کی عدالتیں کر سکیں گی۔(۳۱)

۵۔ اگر دار الاسلام میں کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کرے تو اس سے قصاص لیا جائے گا لیکن اگر اس نے یا ذمی نے دار الاسلام میں آئے ہوئے کسی مستامن کو قتل کیا تو قصاص کے بجائے دیت لازم ہوگی۔(۳۲)

۶۔ اگر دار الاسلام کا کوئی باشندہ عارضی طور پر دار الحرب جائے اور اپنی بیوی دار الاسلام میں چھوڑے تو ان کا نکاح برقرار رہتا ہے کیونکہ اگرچہ شوہر صورۃً دار الحرب میں ہوتا ہے مگر حکماً وہ دار الاسلام میں ہی ہوتا ہے۔(۳۳) تاہم اگر وہ دار الحرب میں مستقل اقامت اختیار کر لے تو اس کا نکاح ختم ہو جاتا ہے اور اگر اس نے مال چھوڑا ہو تو وہ اب اس کے ورثاء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔(۳۳الف)

۷۔ اگر مستامن مرد کسی ذمی خاتون سے شادی کرے تو اس بنا پر اس کی مستامن کی حیثیت

۳۰۔ ایضاً، کتاب السیر ، باب صلح الملوک و الموادعة ،ج۱۰،ص۹۸

۳۱۔ ایضاً،ص۱۰۲

۳۲۔ ایضاً،ص۱۰۴

۳۳۔ ایضاً،باب ما أصیب فی الغنیمة مما کان المشرکون أصابوه من مال المسلم ، ج۱۰،ص۶۹

۳۳الف۔ ایضاً،باب صلح الملوک و الموادعة ،ج۱۰،ص۱۰۰

تبدیل نہیں ہوتی۔ وہ بدستور مستامن ہی رہتا ہے، ذمی نہیں بن جاتا۔ تاہم اگر کسی مستامن خاتون کے ساتھ کسی مسلمان یا ذمی مرد نے شادی کر لی تو وہ مستامنہ سے ذمیہ بن جاتی ہے۔ (۴۴)

یہ اور اس طرح کی لاتعداد جزئیات سے ثابت ہوتا ہے کہ دار کا تصور دراصل علاقائی اصول پر مبنی ہے اور اس کا ابدی جنگ کے تصور سے کوئی براہ راست تعلق نہیں ہے۔

فصل ششم: قرآن وسنت کی نصوص

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن وسنت کی کن نصوص سے حنفی فقہاء نے اختیار سماعت کے علاقائی اصول کا استنباط کیا ہے؟ کیا قرآن وسنت کے مطابق دار الاسلام کے اندر رہنے والے مسلمانوں کے حقوق وفرائض دار الاسلام سے باہر رہنے والے مسلمانوں کے حقوق وفرائض سے مختلف ہیں؟ اس اصول کے لیے حنفی فقہاء کئی نصوص کا حوالہ دیتے ہیں۔ تاہم ان نصوص پر بحث سے پہلے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ پہلے احناف کے طریقۂ استدلال کی تھوڑی سی وضاحت کی جائے۔ حنفی فقہاء کا طریقہ یہ رہا ہے کہ وہ نصوص سے ایک قاعدہ عامہ مستنبط کرتے ہیں، پھر اسے قانون کے تمام ابواب میں ان تمام جزئیات پر منطبق کرتے ہیں جن پر اس کا انطباق اس کے مخصوص شرائط کے ساتھ ممکن ہوتا ہے۔ پھر اگر کسی نص سے اس قاعدے کے برعکس حکم معلوم ہوتا ہے تو یا تو وہ اس نص کی ایسی تاویل کر دیتے ہیں جس سے اس کے اور قاعدے کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے، یا پھر اسے قاعدہ عامہ سے استثنا قرار دیتے ہیں۔ بعض مخصوص صورتوں میں قاعدہ عامہ سے متصادم خبر واحد پر عمل کو وہ مجبوراً ترک کر دیتے ہیں اور اسے منسوخ قرار دیتے ہیں یا یہ قرار دیتے ہیں کہ اس روایت میں راوی کو کوئی اشتباہ پیش آیا ہے۔ (۴۵)

۴۵۔ احادیث اور روایات کے متعلق حنفی فقہاء کے طریق کار سے عدم واقفیت کی بنا پر ہی بہت سے لوگ ان کو تنقید کا نشانہ بناتے رہتے ہیں۔ نیز بعض لوگ جو حنفی فقہاء کا دفاع کرتے ہیں وہ بھی اس طریق کار کا جائزہ لینے کے بجائے دور از کار تاویلات میں لگ جاتے ہیں۔ اس طریق کار کے تجزیے اور اہل حدیث اور اہل رائے کے درمیان طریق کار پر اصولی اختلافات کی بہترین وضاحت کے لیے دیکھیے:

اس طریق کار کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ قانون کے مختلف ابواب اور جزئیات کے اندر ہم آہنگی اور توافق پیدا ہو جاتا ہے اور اس طرح ایک مضبوط قانونی نظام کی تشکیل ممکن ہو جاتی ہے۔ نیز اس طرح بظاہر متعارض نصوص کے درمیان تعارض ختم ہو جاتا ہے اور قانونی نظام کے اندر ہر حکم اپنے مخصوص مقام پر رکھ دیا جاتا ہے۔ اگر احکام کے پیچھے کارفرما قواعد اور اصولوں تک رسائی ہو تو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات اور مفروضہ حالات کے متعلق قانونی حکم بھی بہ آسانی حاصل ہو سکتا ہے۔

مزید برآں، اس طریق کار کا ایک لازمی عنصر یہ ہے کہ اگر بظاہر یکساں نظر آنے والے دو مسائل کے لیے قانون نے دو مختلف حکم دیے ہیں تو معلوم کیا جائے کہ ان احکام کے پیچھے کارفرما اصول کیا ہیں جن کی وجہ سے یہ احکام مختلف ہوئے ہیں۔ اس طریق کار کو ہماری اعلیٰ عدالتیں بھی استعمال کرتی ہیں۔ عدالت ہائے عالیہ پر لازم ہے کہ وہ عدالت عظمیٰ کے نظائر (Precedents) کی پابندی کرے۔ اگر کسی مقدمے میں عدالت عالیہ کا موقف یہ ہو کہ عدالت عظمیٰ کی مقرر کردہ نظیر کا اطلاق اس مقدمے کے حقائق پر نہیں ہوتا تو وہ اس نظیر اور اس مقدمے کے حالات میں قانونی فرق کی وضاحت کرتی ہے۔ اسے اصطلاحاً Distinguishing کہا جاتا ہے۔

میرے استاد محترم جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی کا کہنا ہے — اور مجھے علیٰ وجہ البصیرت ان کی اس رائے سے اتفاق ہے — کہ حنفی طریق استنباط کے فہم کے لیے بہترین ماخذ امام سرخسی کی عظیم الشان کتاب "المبسوط" ہے۔ امام سرخسی کے قانونی تجزیے کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ مسائل کے پیچھے کارفرما قانونی اصولوں کی تفصیلی وضاحت کرتے ہیں اور ان نصوص کا قانونی تجزیہ کرتے ہیں جن سے ان اصولوں کا استنباط کیا جاتا ہے۔ پھر وہ ان نصوص کا جائزہ پیش کرتے ہیں جن سے بظاہر ان اصولوں سے متصادم حکم معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ ان نصوص کی یوں تاویل کرتے ہیں کہ ان کے اور قانونی قواعد کے درمیان بظاہر نظر آنے والا تعارض ختم ہو جاتا ہے۔ امام سرخسی کے قانونی تجزیے میں ایک اور اہم خصوصیت یہ نظر آتی ہے کہ بظاہر دو مختلف مسائل جو ایک ہی اصول کے تحت آتے ہوں، ان کو وہ اکٹھا ذکر کر دیتے ہیں۔ چنانچہ اگر وہ سیر کا مسئلہ بیان کر رہے

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1994), pp 147-76.

ہوں تو اس مسئلے کے پیچھے کارفرما اصول کی وضاحت کے لیے عین ممکن ہے کہ وہ شفعہ کے ابواب سے کوئی مسئلہ بیان کریں۔ اسی طرح بظاہر یکساں نظر آنے والے مسائل کے مختلف احکام کی وضاحت وہ اس طرح کر دیتے ہیں کہ ان کے پیچھے کارفرما قانونی اصول واضح طور پر سامنے آ جاتے ہیں اور ان کے درمیان قانونی فرق سمجھ میں آ جاتا ہے۔

اب ان نصوص پر ایک نظر ڈال لیجیے جن سے دار الاسلام کی عدالتوں کے اختیار سماعت کے علاقائی اصول کا استنباط ہوتا ہے:

اولاً: ہجرت کے احکام

کئی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ دار الاسلام سے باہر رہنے والے مسلمانوں کو وہ قانونی تحفظ حاصل نہیں ہے جو دار الاسلام کے اندر رہنے والے مسلمانوں کو حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں کفار کے زیر تسلط رہنے والے مسلمانوں کو ہجرت کا حکم دیا گیا۔ (۳۶) یہ بھی بتایا گیا کہ اگر ہجرت کی استطاعت رکھنے کے باوجود انہوں نے ہجرت نہیں کی اور ظلم وستم سے مجبور ہو کر انہوں نے کفر کی روش اختیار کی تو انہیں معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ (۳۷) یہ بھی واضح کیا گیا کہ اگر وہ ہجرت کر کے دار الاسلام نہیں آتے تو ان کے حقوق کی حفاظت کی ذمہ داری دار الاسلام میں رہنے والے مسلمانوں پر نہیں ہے۔ (۳۸) تاہم اس کے ساتھ ہی دار الاسلام کے مسلمانوں کو بتایا گیا کہ اگر وہ دین کے معاملے میں تم سے مدد مانگیں تو ان انہیں ظلم کے شکنجے سے چھڑانا تمہارا فرض ہے۔ (۳۹)

رسول اللہ ﷺ جب صحابۂ کرام کے لشکر کو کہیں بھیجتے تھے تو ان کے کمانڈر کو چند ہدایات بھی دیتے تھے۔ ان ہدایات کی روایت کئی احادیث میں ہوئی ہے۔ ان میں سے مندرجہ ذیل حدیث بہت اہم ہے جسے تقریباً تمام ہی محدثین نے روایت کیا ہے۔ اس کی روایت امام ابوحنیفہ نے اپنی سند سے بھی کی ہے۔ امام محمد بن الحسن الشیبانی نے اس روایت سے کتاب السیر الصغیر کا آغاز کیا ہے

۳۶۔ سورۃ النحل، آیات ۴۱۔۴۲ اور ۱۱۰

۳۷۔ سورۃ النساء، آیات ۹۷۔۹۸

۳۸۔ سورۃ الأنفال، آیت ۷۲

۳۹۔ سورۃ النساء، آیت ۷۵

اور اسی سے کتاب الأصل میں کتاب السیر کا آغاز کیا ہے۔ اس حدیث میں مذکور بعض احکام کی وضاحت اس کتاب میں اپنی جگہ پر آئے گی۔ اس وقت جو موضوع زیر بحث ہے اس سے متعلق اس حدیث کا یہ ٹکڑا نہایت اہم ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اگر کفار میں کچھ لوگ اسلام قبول کر لیں تو انہیں دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنے کے لیے کہو:

ادعوهم الى التحول من ديارهم الى دار المهاجرين ـ فان فعلوا ذلك فاقبلوا منهم و كفوا عنهم ـ و الا ، فأخبروهم أنهم كأعراب المسلمين ، يجرى عليهم حكم الله الذى يجرى على المسلمين ، و ليس لهم فى الفىء و لا فى الغنيمة نصيب الا أن يجاهدوا مع المسلمين۔(۴۰)

[ان کو دعوت دو کہ وہ اپنے دیار سے دارالمہاجرین کی طرف منتقل ہو جائیں۔ اگر انہوں نے اسے قبول کیا تو اسے ان کی طرف سے مان لو اور ان سے باز رہو۔ اور اگر وہ اسے نہ مانیں تو انہیں آگاہ کر دو کہ ان کی حیثیت صحرانشین مسلمانوں کی سی ہوگی کہ ان پر اللہ کا وہ حکم جاری ہوگا جو مسلمانوں پر جاری ہوتا لیکن ان کے لیے فے اور غنیمت میں کوئی حصہ نہیں ہوگا جب تک وہ مسلمانوں کے شانہ بشانہ جنگ میں شرکت نہ کریں۔]

ثانیاً: دار کے تبدیل ہونے سے واقع ہونے والے اثرات

بعض نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ دار کے تبدیل ہونے سے بعض احکام تبدیل ہو جاتے ہیں مثلاً سورۃ الحشر میں مہاجرین کو ''فقراء'' کہا گیا ہے، حالانکہ ان میں سے بعض کی مکہ مکرمہ میں بڑی جائیدادیں تھیں۔(۴۱) اس کی وجہ حنفی فقہاء یہ ذکر کرتے ہیں کہ ہجرت کے بعد جب انہوں نے دارالاسلام میں مستقل اقامت اختیار کر لی تو جو کچھ وہ پیچھے چھوڑ گئے ان پر ان کی ملکیت ختم ہو گئی اور وہ خالی ہاتھ رہ گئے۔(۴۲) ان کی ملکیت ختم ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ مکہ فتح کرنے کے بعد بھی رسول اللہ

۴۰۔ صحیح مسلم، **كتاب الجهاد و السير ، باب تأمير الامام الأمراء على البعوث و وصيته اياهم** ،حدیث رقم ۳۲۶۱

۴۱۔ سورۃ الحشر، آیت ۸

۴۲۔ **المبسوط ؛ كتاب السير ، باب ما أصيب فى الغنيمة مما كان المشركون**

ﷺ نے انہیں وہ اموال واپس نہیں کیے بلکہ انہیں قابضین کے ہاتھ میں ہی رہنے دیا۔ (۴۳)

ثالثاً: غنیمت اور فے کے احکام

رسول اللہ ﷺ کے اقوال اور افعال سے غنیمت اور فے کے متعلق جو احکام اخذ ہوتے ہیں ان سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ دار کے تبدیل ہونے سے احکام پر اثر پڑتا ہے۔ چنانچہ حنفی فقہاء قرار دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے غنیمت کی تقسیم یا تو دارالاسلام میں کی یا اس علاقے میں کی جسے انہوں نے فتح کرنے کے بعد دارالاسلام قرار دیا ہو۔ (۴۴) رسول اللہ ﷺ نے بعض مواقع پر صحابۂ کرام میں مال غنیمت تقسیم کرنے کے بعد ان سے جب وہ مال واپس لینا چاہا تو قرار دیا کہ اگر وہ اپنی مرضی سے اسے واپس نہ کرنا چاہیں تو انہیں اس کی قیمت ادا کی جائے گی۔ (۴۵) اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے قرار دیا کہ اگر کسی مسلمان کا مال کفار نے چھین لیا ہو اور وہ غنیمت کے مال میں مجاہدین کے ہاتھ لگے تو اگر تقسیم سے پہلے وہ اپنے مال کو پہچان لے تو وہ بغیر قیمت کے اسے لینے کا حقدار ہوگا، اور اگر تقسیم کے بعد وہ اسے پہچان لے تو وہ صرف اسی صورت میں اسے لے سکتا ہے جب وہ متعلقہ مجاہد کو اس کی قیمت ادا کر دے۔ (۴۶)

أصابوه من مال المسلم ،ج۱۰،ص۶۰ ـ ۶۳

۴۳۔ چنانچہ جب فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ ﷺ سے کہا گیا کہ کیا وہ اپنے گھر نہیں جائیں گے تو آپ نے فرمایا: هل ترك لنا عقيل منزلا ؟ (صحیح البخاری کتاب الجهاد و السير، باب اذا أسلم قوم في دار الحرب و لهم مال و أرضون ، حدیث رقم ۲۸۳۰؛ صحیح مسلم، كتاب الحج ، باب النزول بمكة للحاج و توريث دورها ،حدیث رقم ۲۴۰۵)

۴۴۔ جیسے رسول اللہ ﷺ نے خیبر اور بنو مصطلق کے غنائم موقع پر ہی تقسیم کر دیے تھے۔ (المبسوط ، كتاب السير ،ج۱۰،ص۲۳)

۴۵۔ مثال کے طور پر رسول اللہ ﷺ نے ہوازن کے گرفتار شدگان کو پہلے بعد صحابہ میں تقسیم کیا۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ وہ انہیں اپنی مرضی آزاد کر دیں تو بہتر ہے ورنہ آپ ان کو آزاد کر دیں اور ہم ان کے عوض میں کچھ اور مال آپ کو دے لیں گے۔ صحابہ کرام نے اپنی مرضی سے انہیں بغیر عوض کے آزاد کیا۔ (صحیح البخاری، كتاب الوكالة ، باب اذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم جاز ،حدیث رقم ۲۱۴۲)

ان احکام کے پیچھے قانونی اصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے احناف قرار دیتے ہیں کہ دارالحرب میں مال ہاتھ آجانے سے ہی اس پر مجاہد کی ملکیت قائم نہیں ہو جاتی، بلکہ اس سے تو اس کا صرف حق پید ہو جاتا ہے جو ضعیف ہوتا ہے۔ جب اس مال کو دارالاسلام لایا جائے تو یہ حق مؤکد ہو جاتا ہے۔ پس مسلمانوں کا حکمران اگر ضروری سمجھے تو اس مال کو دارالحرب میں ہی چھوڑ سکتا ہے۔ نیز حق ضعیف میراث کے ذریعے آگے منتقل نہیں ہو سکتا اور حق مؤکد منتقل ہو سکتا ہے۔ اس لیے اگر اس مال کے دار الاسلام لائے جانے سے پہلے کوئی مجاہد فوت ہو جائے تو مال غنیمت میں اس کا حصہ ختم ہو جاتا ہے۔ دار الاسلام میں اس مال کے لائے جانے کے بعد اگرچہ مجاہد کا حق مؤکد ہو چکا ہوتا ہے مگر ابھی حق مکمل نہیں ہوا ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حکمران چاہے تو وہ اس مال کو حکومت کے قبضے میں رکھ سکتا ہے مگر اس پر اب لازم ہوگا کہ وہ مجاہدین کو ان کے حصوں کی مناسبت سے قیمت ادا کرے۔ بہ الفاظ دیگر، اب حق مؤکد ہو جانے کے بعد مجاہدین "مالیت" کے حقدار ہوتے ہیں نہ کہ "عین" کے۔ اس کے بعد جب حکمران اس مال کو مجاہدین میں تقسیم کر لے تو جس کے حصے میں جو مال آیا اس پر اس کا مکمل حق قائم ہو گیا۔ اب وہ محض "مالیت" کے حقدار نہیں رہے بلکہ اس "عین" کے مالک بن گئے جو تقسیم کے بعد ان کے حصے میں آ گیا۔ چنانچہ تقسیم سے پہلے اگر کسی مظلوم مسلمان نے اپنے مال کو پہچان لیا تو و اسے بغیر قیمت کے لے سکتا ہے اور قانون یہ فرض کرے گا کہ دیگر مسلمانوں نے اسے اس کا چھین گیا مال لوٹانے میں مدد فراہم کی۔ تاہم چونکہ تقسیم کے بعد اس مال پر کسی مجاہد کی ملکیت مکمل طور پر قائم ہو چکی ہوتی ہے اس لیے اب اگر وہ اسے لینا چاہے تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ قیمت ادا کر دے۔ (۴۷)

رابعاً: ایک ہی فعل کے مختلف قانونی اثرات

فقہائے احناف ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں ایک ہی فعل کے مختلف قانونی

۴۶۔ المبسوط، کتاب السیر، باب ما أصیب فی الغنیمة مما کان المشرکون أصابوه من مال المسلم. ج ۱۰، ص ۶۳

۴۷۔ المبسوط، کتاب السیر، باب معاملة الجیش مع الکفار، ج ۱۰، ص ۳۸-۳۹

باب ما أصیب فی الغنیمة مما کان المشرکون أصابوه من مال المسلم ص ۶۳

نتائج اس بنیاد پر بیان ہوئے ہوتے ہیں کہ فعل کا وقوع مسلمانوں کے زیر تسلط علاقے میں ہوا یا اس سے باہر؟ مثال کے طور پر کسی مومن قتل خطا پر تین مختلف نوعیت کے احکام سورۃ النساء میں ذکر ہوئے ہیں۔ (۴۸):

۱۔ اگر مقتول مومن دار الاسلام کا باشندہ ہو تو دیت کی ادائیگی بھی لازم ہے اور قاتل کفارہ بھی ادا کرے گا؛

۲۔ اگر مقتول مومن کا تعلق دار الحرب سے تو دیت کی ادائیگی کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر کفارہ ادا کیا جائے گا؛ اور

۳۔ اگر مقتول مومن کا تعلق دار المواد عہ سے ہو تو پھر کفارے کے ساتھ ساتھ دیت کی ادائیگی لازم ہو جاتی ہے۔

ابو بصیر رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کے واقعے سے بھی قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ ایک ہی فعل اگر دو مختلف علاقوں میں کیا جائے تو اس کے قانونی اثرات مختلف ہوں گے۔ معلوم ہے کہ صلح حدیبیہ میں مسلمانوں اور مکہ کے کفار کے درمیان طے پایا کہ وہ دس سال تک ایک دوسرے سے نہیں لڑیں گے۔ اس معاہدے میں یہ بھی طے پایا تھا کہ اگر مکہ مکرمہ سے کوئی مسلمان بھاگ کر مسلمانوں کے پاس چلا جائے تو مسلمان اسے واپس کرنے کے پابند ہوں گے۔ چنانچہ ابو جندل رضی اللہ عنہ معاہدہ تحریر کیے جانے کے وقت مسلمانوں کے پاس پہنچے مگر رسول اللہ ﷺ نے انہیں واپس کر دیا۔ ابو بصیر رضی اللہ عنہ بھی کچھ عرصے بعد بھاگ کر مدینہ منورہ پہنچے تو جو دو آدمی ان کو واپس لینے آئے آپ نے ابو بصیر رضی اللہ عنہ کو ان کے ساتھ واپس کر دیا۔ راستے میں انہوں نے ایک کو قتل کیا اور پھر مدینہ منورہ بھاگ آئے۔ تاہم جب انہوں نے محسوس کیا کہ رسول اللہ ﷺ انہیں پھر قریش کے حوالے کریں گے تو وہ وہاں سے بھی بھاگ کھڑے ہوئے اور پھر انہوں نے ساحل سمندر پہ ڈیرہ جما لیا۔ اس کے بعد مکہ سے نکلنے والے مسلمان مدینہ منورہ جانے کے بجائے ابو بصیر رضی اللہ عنہ کے

۴۸۔ سورۃ النساء، آیت ۹۲۔ اس آیت کی تفسیر اور متعلقہ احکام کی توضیح کے لیے دیکھیے: احکام القرآن، ج ۲، ص ۳۱۴۔۳۴۷۔

پاس جانے لگے۔ انہوں نے ایک مضبوط جتھا بنا کر قریش کے قافلوں پر حملے شروع کیے۔ بعد میں قریش نے مجبور ہو کر معاہدے سے وہ شق ہی ختم کر لی جس کی رو سے مدینہ منورہ کی ریاست پر لازم تھا کہ وہ مکہ سے نکلنے والے مسلمانوں کو واپس قریش کے حوالے کرتے۔ (۴۹)

کیا ابوبصیر رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کی چھاپہ مار کارروائی جنگی اقدام نہیں تھی؟ اگر ہاں تو کیا یہ صلح حدیبیہ کی خلاف ورزی تھی جس میں طے پایا تھا کہ مسلمان اہل مکہ سے دس سال تک نہیں لڑیں گے؟ نیز کیا معاہدے کی رو سے رسول اللہ ﷺ پر لازم تھا کہ ان لوگوں کو بھی پکڑ کر اہل مکہ کے حوالے کرتے؟ یقیناً ابوبصیر رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کی کارروائی جنگی کارروائی تھی لیکن اس کے باوجود معاہدۂ حدیبیہ برقرار رہا کیونکہ یہ لوگ مدینہ منورہ کی ریاست کے دائرۂ عمل سے باہر تھے۔ چنانچہ ان کے افعال کی ذمہ دار مدینہ منورہ کی ریاست پر نہیں آتی تھی۔ اسی لیے اہل مکہ نے رسول اللہ ﷺ سے کبھی یہ شکایت نہیں کی کہ آپ لوگوں نے معاہدہ توڑ دیا ہے، نہ انہوں نے کبھی یہ کہا کہ معاہدے کی رو سے آپ ان لوگوں کو بھی ہمارے حوالے کرنے کے پابند ہیں۔ اگر یہی کام اہل مدینہ میں کوئی کرتا تو ظاہر ہے کہ پھر اس کی ذمہ داری مدینہ منورہ کی ریاست پر آتی۔ چنانچہ جب خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کے زیر کمان گروہ نے ایک چھاپہ مار کارروائی میں غلطی سے بنو جذیمہ کے بعض بے قصور لوگوں کو نشانہ بنایا تو رسول اللہ ﷺ نے اس نقصان کی تلافی کی ذمہ داری خود لی۔ (۵۰)

۴۹۔ ابوبصیر رضی اللہ عنہ کے واقعے کی تفصیل کے لیے دیکھیے: صحیح البخاری، کتاب الشروط، باب الشروط فی الجهاد و المصالحة مع أهل الحرب، حدیث رقم ۲۵۲۹۔ حنبلی فقیہ امام ابن قیم الجوزیہ بھی اس واقعے کی توضیح میں یہ کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ چونکہ یہ لوگ مسلمانوں کے زیر تسلط علاقے سے باہر تھے اس لیے ان کے افعال کی ذمہ داری مسلمانوں پر عائد نہیں ہوتی تھی۔ (زاد المعاد فی هدی خیر العباد (القاهرة: مطبعة الحلبی، ۱۹۲۸ء)، ج ۱، ص ۹۱۳)

۵۰۔ شرح کتاب السیر الکبیر، باب الأمان ثم یصاب المشرکون بعد أمانهم، ج ۱، ص ۱۸۱۔

باب سوم:

اسلامی ریاست اور دارالاسلام

دارالاسلام اور دارالحرب کے تصورات کو عصر حاضر کے بین الاقوامی نظام پر منطبق کرنے میں کئی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ معاصر بین الاقوامی نظام کی بنیاد ''قومی ریاست'' (Nation-state) کے تصور پر ہے۔ جن اہل علم نے ''اسلامی ریاست'' کے تصور پر کام کیا ہے انہوں نے بالعموم، الا ماشاء اللہ، دارالاسلام کے تصور کو درخور اعتناء نہیں سمجھا۔ چنانچہ انہوں نے اسلامی ریاست اور دارالاسلام کے تصور کا آپس میں موازنہ کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ [1] جب

ا۔ جیسا کہ پچھلے باب میں ذکر کیا گیا، سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی کتاب ''سود'' کے تیسرے ضمیمے میں میں دارالحرب میں سودی لین دین کے جواز اور عدم جواز پر بحث کے دوران دارالاسلام اور دارالحرب کے تصور پر بڑی معرکۃ الآرا بحث کی ہے۔ (سود، ص ۲۲۸ تا ۳۵۱) انہوں نے فقہی نصوص کا جائزہ لینے کے بعد اس تقسیم کی اصل حقیقت واضح کی ہے۔ اسی طرح تقسیم ہند کے بعد پاکستان اور بھارت کے مسلمانوں کے آپس میں تعلقات کے ضمن میں ان کا مولانا ظفر احمد عثمانی کے ساتھ بڑا اہم مکالمہ ہوا۔ (رسائل و مسائل (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۶۷ء)، ج ۲، ص ۱۵۰۔۱۸۴) وطنی قومیت کے تصور پر انہوں نے اسلامی نقطۂ نظر سے بڑی اچھی گرفت کی۔ (مسئلۂ قومیت۔ لاہور: اسلامک پبلی کیشنز) تاہم حیرت کی بات ہے کہ جہاد اور اسلامی ریاست پر انہوں نے جو کتابیں لکھی ہیں ان میں دارالاسلام کے تصور پر تفصیلی بحث نظر نہیں آتی۔ ''الجہاد فی الاسلام'' کے متعلق تو یہ عذر پیش کیا جا سکتا ہے کہ وہ ''سود'' سے پہلے لکھی گئی تھی (اگرچہ اس کا ایک باقاعدہ نیا ایڈیشن بعد میں بھی شائع ہوا۔) لیکن ''اسلامی ریاست'' پر تو بہت ہی اعلیٰ درجے کا کام سید مودودی نے ''سود'' کے لکھنے کے بعد کیا۔ اگر وہ خود جہاد پر کام کے دوران اس تصور پر بحث کرتے یا اسلامی ریاست کے تصور کا موازنہ دارالاسلام کے تصور سے کرتے تو یقیناً وہ ایک شاہکار ہوتا۔ تاہم اب بھی سید مودودی کے نام لیواؤں میں کوئی یہ کام کر سکتا ہے۔ یا کم از کم یہ تو کیا جا سکتا ہے کہ ''سود'' کے تیسرے ضمیمے کو ''الجہاد فی الاسلام'' یا ''اسلامی ریاست'' کے آخر میں ضمیمے کے طور پر لگایا جائے تا کہ قاری خود ہی ان تصورات پر غور کی ضرورت محسوس کرے۔

استاد محترم جناب پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی فقہ اسلامی پر گہری نظر رکھتے ہیں اور وہ سیاسی و دستوری مسائل کا فقہی تجزیہ کرنے میں بھی مہارت رکھتے ہیں۔ اسلامی بین الاقوامی قانون پر انہوں نے جو بارہ

ان تصورات کا موازنہ کیا جائے تو کئی مسائل فوراً ہی سامنے آجاتے ہیں جن میں ہماری ناقص رائے کے مطابق زیادہ اہم مسائل یہ ہیں:

اولاً: معاصر بین الاقوامی قانون کے تحت ''ریاست'' کو ایک ''شخص'' سمجھا جاتا ہے، جبکہ فقہاء نے دارالاسلام کو شخص نہیں قرار دیا کیونکہ ان کے وضع کردہ نظام میں شخص اعتباری کے ماننے کی کوئی ضرورت اور گنجائش نہیں تھی۔ شخص اعتباری کے تصور کو ماننے کے نتیجے میں چند بدیہیات کو بھی ماننا پڑے گا۔ ان میں سے ایک اہم یہ ہے کہ شخص اعتباری پر کسی قسم کی دینی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ چنانچہ قانونی اعتبار سے کوئی ریاست اسلامی یا غیر اسلامی نہیں ہو سکتی۔

ثانیاً: معاصر قانونی نظام کے مطابق ریاست اقتدار اعلیٰ (Soverignty) کی حامل ہوتی ہے، اور اقتدار اعلیٰ کی جو صفات وخصوصیات ذکر کی جاتی ہیں وہ اسلامی شریعت کی رو سے صرف خدائے تعالیٰ کی ذات سے ہی مناسبت رکھتی ہیں۔

خطبات دیے (خطبات بہاولپور حصہ دوم، بہاولپور: جامعہ اسلامیہ، ۱۹۹۷) ان میں دارالاسلام کے تصور پر بڑی اچھی علمی بحث موجود ہے۔ فقہ اسلامی پر عمومی خطبات دیتے ہوئے انہوں نے ایک وقیع علمی خطبہ اسلام کے دستوری نظام پر بھی دیا۔ (محاضرات فقہ، (لاہور: الفیصل ناشران کتب، ۲۰۰۵ء)، ص ۳۴۸ تا ۳۸۷) لیکن یہ مقام باعث حیرت ہے کہ وہ بھی دارالاسلام کے تصور کا ریاست کے تصور کے ساتھ موازنہ نہیں کرتے۔ اسی طرح فقہ اسلامی کی روشنی میں ریاست اور قانون سازی کے تصور پر انہوں نے باقاعدہ مستقل کتاب بھی لکھی ہے (*State and Legislation in Islam*: Islamabad: Shariah Academy, 2006) لیکن انہوں نے اس میں امت اور ریاست کے تصورات میں ہم آہنگی کی طرف کچھ خاص توجہ نہیں دی، نہ ہی دارالاسلام کے تصور پر کوئی خاص بحث کی ہے۔

قومی ریاست کا تصور دیگر مذاہب بالخصوص عیسائیت اور یہودیت کے لئے بھی بہت سے مسائل پیدا کرتا ہے۔ اس لئے اس سلسلے میں اس امر سے بھی رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے کہ ان مذاہب نے اس تصور کو کیسے قابل قبول بنایا ہے۔ اس موضوع پر ایک یہودی عالم، ایک عیسائی عالم اور ایک مسلمان عالم کے ایک دلچسپ علمی مباحثے کے لئے دیکھئے:

Isma'il Raji al-Faruqi (ed.), *Trialogue of the Abrahamic Faiths*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1991), pp 29-59.

ثالثاً: ریاست کے لیے اقتدار اعلیٰ کی صفت تسلیم کرنے کے ایک لازمی نتیجے کے طور پر یہ بھی مان لیا گیا ہے کہ ریاست کو اپنی علاقائی حدود میں قانون سازی کے لیے مطلق اختیارات حاصل ہیں۔ چنانچہ اس کو بعض اہل علم نے ''شرک فی الحکم'' قرار دیا ہے۔

رابعاً: اس وقت اگرچہ مسلمان اکثریت پر مشتمل ریاستوں کی تعداد پچاس سے زائد ہے لیکن کہیں بھی اسلامی شریعت مکمل طور پر نافذ نہیں ہے۔ تو کیا یہ کہا جائے گا کہ اس وقت دارالاسلام سرے سے موجود ہی نہیں ہے؟ یا مسلمانوں کی اکثریت پر مشتمل ہر ریاست کو دارالاسلام کہا جائے گا؟

خامساً: کیا پچاس سے زائد اسلامی ریاستوں کی موجودگی میں یہ کہا جائے گا کہ اس وقت پچاس سے زائد ''دورالاسلام'' موجود ہیں؟ یا ان کو ایک ہی دارالاسلام کے ٹکڑے سمجھا جائے گا؟

• ریاست کی اقتدار اعلیٰ کی صفت اور اس کے قانون سازی کے مطلق اختیار پر ہم اگلے باب میں بحث کریں گے۔ باقی تین مسائل پر اس باب میں ہم تفصیل سے اپنی رائے پیش کریں گے۔ و باللہ التوفیق!

فصل اول: ریاست بطور شخص اعتباری

معاصر بین الاقوامی قانون نے ریاست کی تشکیل کے لیے مندرجہ ذیل چار عناصر کی موجودگی ضروری قرار دی ہے:

۱۔ مخصوص علاقہ؛

۲۔ مستقل اقامت پذیر آبادی؛

۳۔ منظم حکومت؛ اور

۴۔ دوسری ریاستوں سے تعلقات استوار کرنے کی صلاحیت۔ (۲)

اس مؤخر الذکر عنصر کو بعض اوقات اقتدار اعلیٰ (Sovereignty) سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان چار عناصر کے مجموعے کو ''ریاست'' کے نام سے جانا جاتا ہے جسے بین الاقوامی قانون کے مطابق

۲۔ ریاستوں کے حقوق و فرائض کے متعلق مونٹے ویڈیو معاہدہ، ۱۹۳۳ء، دفعہ ا

اصطلاح کی تھوڑی وضاحت کی جائے۔

اولاً: شخص اعتباری کا تصور

قانون جس وجود (Entity) کو "شخصیت" (Personality) عطا کرے اس کو قانون کے تحت حقوق اور فرائض حاصل ہو جاتے ہیں۔ اس لیے "شخص" (Person) اس وجود کو کہا جاتا ہے جسے قانون کے تحت حقوق اور فرائض حاصل ہوں۔[۳] اس لحاظ سے دیکھیے تو "شخصیت" اصول فقہ کی اصطلاح "ذمة" کا متبادل ہے اور "شخص" سے مراد وہی ہے جسے اصول فقہ میں "مکلّف" کہا جاتا ہے۔ چونکہ شخص ہی قانون کا مخاطب ہوتا ہے اس لیے اسے قانون کا Subject بھی کہا جاتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے مکلّف کو "محکوم علیه" بھی کہا جاتا ہے۔

وضعی قانون کے اصولوں کے تحت طے کیا گیا ہے کہ شخص دو طرح کا ہوتا ہے:

۱۔ شخص حقیقی (Natural Person) یعنی انسان؛ اور

۲۔ شخص اعتباری (Fictitious Person)، جیسے کمپنی اور ریاست۔

قانون کسی بھی غیر انسانی وجود کو شخص اعتباری قرار دے کر اس کے لیے حقوق و فرائض کا تعین کر سکتا ہے۔ ریاست اس کی ایک مثال ہے جسے بین الاقوامی قانون نے شخص فرض کیا ہوا ہے۔ وضعی قانون کے تحت شخصیت کی مناط (Basis) قانون کا اختیار (Prerogative) ہے۔ قانون جسے چاہے شخصیت عطا کرے اور جسے چاہے شخصیت سے محروم رکھے۔ چنانچہ وضعی قانون نے مثال کے طور پر مشارکت کے کاروبار کو بالعموم شخصیت عطا نہیں کی، جبکہ اس نے کارپوریشن یا کمپنی کو شخص مانا ہے۔[۴]

۳۔ شخص قانونی کے اس تصور کی وضاحت کے لئے دیکھیے:

P. J. Fitzgerald, *Salmond on Jurisprudence* (Islamabad: National Book Foundation, n.d.) 12th Edition, 298-330.

۴۔ بعض ممالک میں اب مشارکت کے کاروبار کو بھی قانونی شخصیت دی جا رہی ہے۔ تاہم پاکستان میں اب بھی فرم اور کمپنی میں فرق اس بنیاد پر کیا جاتا ہے کہ فرم کی کوئی قانونی شخصیت نہیں ہوتی جبکہ کمپنی کو قانون ایک شخص تصور کرتا ہے۔ چنانچہ شرکاء ایک دوسرے کے وکیل ہوتے ہیں لیکن شیئر ہولڈر ایک دوسرے

اس کے برعکس ہم جانتے ہیں کہ اسلامی قانون کے مطابق ''ذمة'' سے مراد وہ عہد ہے جو انسان اور خدا کے درمیان ہوا ہے۔ (۵) اس عہد کے سبب سے انسان کو حقوق وفرائض کے حصول اور ان کی ادائیگی کا اہل مانا جاتا ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے، اس اہلیت کی دو قسمیں کی گئی ہیں:

اہلیت وجوب، جس کی بنا پر انسان کو حقوق وفرائض ملتے ہیں؛ اور

اہلیت اداء، جس کی بنا پر وہ فرائض کی ادائیگی اور حقوق پر عمل کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے۔

یہ بھی معلوم ہے کہ اہلیت وجوب کی مناط ''انسانیة'' ہے۔ چنانچہ غیر انسان کے لیے اہلیت وجوب نہیں ہے۔ (۶) یہ اہلیت وجوب کبھی ناقص ہوتی ہے اور کبھی کامل۔ چنانچہ جنین کی اہلیت وجوب ناقص ہوتی ہے کیونکہ اسے حقوق تو ملے ہوتے ہیں مگر اس پر کوئی فریضہ عائد نہیں ہوتا۔ اسی طرح بچے اور مجنون کی طرف خطاب العبادات اور خطاب الجنایات متوجہ نہیں ہوتا۔ البتہ خطاب المعاملات ان کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اس لیے کچھ واجبات ان پر بھی عائد ہوتے ہیں۔ چنانچہ ان کی اہلیت وجوب بھی ناقص ہوتی ہے۔ عقل کے حصول کے لیے بلوغت کو ایک ظاہری علامت یا مظنة (Outward Indication) کے طور پر مانا گیا ہے۔ پس عاقل بالغ انسان کی اہلیت وجوب کامل ہو جاتی ہے۔ یہ

کے وکیل نہیں ہوتے۔ فرم کا مال شرکاء کی شرکة الملک (Co-ownership) میں ہوتا ہے، جبکہ کمپنی خود اپنے مال کی مالک ہوتی ہے، شیئر ہولڈر اس مال کے مالک نہیں ہوتے، نہ ہی ان کا آپس میں شرکة الملک کا تعلق ہوتا ہے۔ چنانچہ فرم کے نفع ونقصان پر مشارکت کے اصولوں کا اطلاق ہوتا ہے لیکن شیئر ہولڈرز کے درمیان نفع کی تقسیم کے لئے مشارکت کا اصول کا اطلاق قطعاً غلط ہے۔ اسی طرح شیئر ہولڈر کو کمپنی کے نقصان کے لئے ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ مسلمان اہل علم نے بالعموم کمپنی کے اس تصور کی فقہی تکییف میں ٹھوکر کھائی ہے اور عرب علماء نے تو اسے ''شرکة المساھمة'' قرار دے کر حد ہی کر دی ہے۔ اس موضوع کے بہترین فقہی تجزیے کے لئے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Law of Business Organization: Corporations* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1998).

۵۔ ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، تمھید الفصول فی الأصول (أصول السرخسی) (لاہور: مكتبة مدنية، ۱۹۸۱ء)، ج ۲، ص ۳۳۲

۶۔ ایضاً، ص ۳۳۳

اہلیت بعد میں بھی ناقص ہو سکتی ہے، جیسے کسی شخص کے فوت ہونے کے بعد بھی اس کی تدفین تک اس کے لیے ناقص اہلیت وجوب فرض کی جاتی ہے۔ اس ناقص اہلیت کی بنیاد پر اس کی وصیت پر عملدرآمد کیا جاتا ہے اور اس کے دیون کی ادائیگی اس کے ترکے سے کی جاتی ہے۔ (۷)

اہلیت اداء کی مناط "عقل" ہے۔ چنانچہ غیر عاقل (بچہ یا مجنون) کو انسان ہونے کے ناطے اگرچہ حقوق تو ملے ہوتے ہیں مگر وہ ان حقوق پر خود عمل نہیں کر سکتا۔ مثلاً کسی بچے کو میراث میں جائیداد ملے تو وہ اس کا مالک تو بن جاتا ہے اور شریعت نے اس کی ملکیت کا حق تسلیم کیا ہے مگر اس جائیداد میں اس وقت تک تصرف نہیں کر سکتا جب تک وہ عاقل و بالغ نہ ہو جائے۔ (۸)

اصولیین نے تصریح کی ہے کہ کسی غیر انسان کو ذمة کا اہل نہیں قرار دیا جا سکتا۔ انہوں نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی جانور کو عقل مل جائے گی تب بھی اسے اہلیت وجوب حاصل نہیں ہو سکتی۔ (۹) اس کی وجہ بڑی سیدھی سادھی ہے۔ اصولیین نے طے کیا ہے کہ اہلیت

۷۔ بعض لوگوں نے ترکة المیت المستغرقة بالدیون کو شخص قانونی اور محدود ذمہ داری کے تصور کے لئے نظیر کے طور پر پیش کیا ہے لیکن یہ انتہائی حد تک غلط موقف ہے۔ مغربی اصول قانون کے ماہرین نے تصریح کی ہے کہ میت کے ترکے کی کوئی قانونی شخصیت نہیں ہوتی۔

Salmond on Jurisprudence, p 301-302.

اصول فقہ کی روشنی میں اہلیت کے مختلف مراحل پر بحث کے لئے دیکھئے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 2000), pp 112-23.

۸۔ ایضاً

۹۔ مسعود بن عمر بن عبداللہ التفتازانی، التلویح فی کشف حقائق التنقیح شرح التوضیح (القاھرۃ: مکتبۃ محمد علی، ۱۹۵۷ء)، ج ۲، ص ۱۵۷

۱۰۔ بعض لوگوں نے عبد ماذون کی مثال دی ہے تو کسی نے وقف کو اور کسی نے شرکۃ المفاوضۃ کو شخص قانونی قرار دینے کی کوششیں کی ہیں۔ ان آراء پر فقہ و اصول اور مغربی اصول قانون کی روشنی میں بہترین تنقید کے لئے دیکھئے استاد محترم جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی کی تحقیق:

Islamic Law of Business Organisation: Corporations.

وجوب کی مناط انسانیت ہے۔ اس لیے جسے انسان نہ کہا جا سکے اس کے لیے اہلیت وجوب نہیں مانی جاسکتی اور اسی وجہ سے اس کے لیے ذمہ ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پس اسلامی قانون کی رو سے "شخص اعتباری" کے تصور کو ماننے کے لیے بظاہر کوئی گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔ جن اہل علم نے بعض فقہی جزئیات سے اس تصور کے جواز کے لیے استدلال کیا ہے انہوں نے یا تو اس تصور کی حقیقت نہیں سمجھی ہے یا ان فقہی جزئیات کی غلط تعبیر کی ہے۔ [۱۰]

ثانیاً: ریاست کو شخص اعتباری ماننے کے نتائج

تاہم اگر ایک لمحے کے لیے فرض کیا جائے ۔ اسلامی قانون کے تحت اس تصور کی گنجائش ہے اور ریاست کو شخص اعتباری کے طور پر تسلیم کیا جا سکتا ہے تو پھر اس کے ساتھ ہی چند بدیہیات اور لازمی نتائج کو بھی ماننا ہوگا۔

مثال کے طور پر فقہاء نے طے کیا تھا کہ بیت المال سے چوری کرنے والے شخص کو شبہة الملک کی وجہ سے حد کی سزا نہیں دی جائے گی۔ اس شبہة الملک کی بنیاد کیا تھی؟ دراصل اسلامی شریعت کی رو سے بیت المال کو تمام مسلمانوں کی ملک مشترک (Co-ownership) سمجھا جاتا تھا اور جس مال کی ملکیت میں دو یا زائد آدمی شریک ہوں تو اصول یہ ہے کہ اس مال کے ایک ایک ذرے میں ان شرکاء کے لیے ان کے حصوں کے بقدر ملکیت مانی جاتی ہے۔ چنانچہ جو مال اس نے چوری کیا اس کے ایک ایک ذرے میں اس کی ملکیت کا کچھ حصہ تھا خواہ یہ حصہ کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو۔ [۱۱] اب اگر ریاست کو شخص مان لیا جائے اور سرکاری خزانے کو اس شخص کی ملکیت قرار دیا جائے تو ملک مشترک کا تصور ہی ختم ہو گیا۔ اب اگر اس سے کسی شخص نے چوری کی تو گویا اس نے ایک دوسرے شخص کے مال میں سے چوری کی۔ اس صورت میں شبہة الملک ختم ہو جائے گا اور چوری کے مرتکب کو حد کی سزا دی جائے گی۔

بین الاقوامی قانون میں قانونی شخصیت کے تصور کی وضاحت کے لئے دیکھئے:

Akehurst, *Modern Introdcution to International Law*, pp 75-106

۱۱۔ اسے اصطلاحاً مشاع کہا جاتا ہے۔

اسی طرح شرکۃ الاباحۃ کے تصور کو بھی دریا برد کرنا ہوگا کیونکہ اس تصور کی بنیاد اس بات پر تھی کہ ایسی چیزیں جو کسی ملکیت میں نہ ہوں ان کو جو شخص بھی اپنے استعمال کے لیے الگ کر کے محفوظ کر لے تو وہ اس شخص کی ملکیت میں آ گئیں۔ [۱۲] اب دریا، سمندر، جنگل، معدنیات وغیرہ سبھی کچھ کو ریاست نامی ایک شخص کی ملکیت سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے اب شرکۃ الاباحۃ کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔

پس مسئلہ صرف شخص اعتباری کو ماننے یا نہ ماننے کا نہیں ہے، بلکہ اصل مسائل تو اس تصور کو مان لینے کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ بعض لوگ ان جزئیات کی تبدیلی کو شاید اتنا بڑا مسئلہ نہ سمجھیں مگر بات صرف یہیں تک محدود نہیں ہے۔ شخص اعتباری کے تصور کو ماننے کے نتیجے میں چند بدیہیات کو بھی ماننا پڑے گا۔ ان میں سے ایک اہم یہ ہے کہ شخص اعتباری پر کسی قسم کی دینی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ [۱۳] اس بات کی تعبیر فقہی اصطلاح میں یوں کریں گے کہ خطاب العبادات شخص اعتباری کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر اگر کارپوریشن کو شخص اعتباری مان لیا جائے تو اس شخص کی املاک پر زکاۃ عائد نہیں ہوگی۔ اسی طرح ریاست کو شخص اعتباری کہا جائے تو ساتھ ہی ماننا پڑے گا کہ اس کی طرف خطاب العبادات متوجہ نہیں ہے۔ پس جہاد ریاست کا نہیں بلکہ امام کا فریضہ ہوگا۔ اس بات کی تعبیر فقہاء اس طرح کہتے ہیں: و أمر الجهاد موكول الى الامام و اجتهاده۔ [۱۴] یہی بات امر بالمعروف و نہی عن المنکر، اقامت صلاۃ و ایتاء زکاۃ اور اس طرح کے دیگر فرائض کے متعلق بھی کہی جائے گی۔ بہ الفاظ دیگر قانونی و فقہی لحاظ سے ریاست کا اسلامی یا غیر اسلامی ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا کیونکہ ریاست شخص حقیقی نہیں بلکہ شخص اعتباری ہے۔ اس لیے ریاست جیسے مسلمان

۱۲۔ شرکۃ الاباحۃ کے تصور کی وضاحت کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع، کتاب الشرکۃ، ج ۵، ص۔

۱۳۔ شخص قانونی پر دینی ذمہ داری کا عائد نہ ہونا ایک بدیہی امر ہے کیونکہ دینی ذمہ داری عبادت کا دوسرا نام ہے جس کی ادائیگی کی توقع شخص اعتباری سے نہیں رکھی جا سکتی۔

۱۴۔ موفق الدین عبداللہ بن محمد ابن قدامۃ المقدسی، المغنی علی مختصر الخرقی (القاہرۃ: دار المنار، ۱۳۶۷ھ)، ج ۸، ص ۳۵۲

نہیں ہو سکتی اسی طرح مرتد یا فاسق بھی نہیں ہو سکتی!

ثالثاً: عصر حاضر کے عرف میں ''اسلامی ریاست'' کا مفہوم

البتہ عصر حاضر کے عرف میں ''اسلامی ریاست'' کی ترکیب دو مفاہیم میں استعمال کی جا رہی ہے او
ان مفاہیم کا ''ریاست'' کے قانونی مفہوم یعنی اس کے ''شخص اعتباری'' ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔
ان میں ایک مفہوم وہ ہے جو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اور دیگر علمائے کرام کی کاوشوں سے رائج
ہوا۔ اس مفہوم کے مطابق اس سے مراد وہ ریاست ہے جہاں شریعت کو بالادستی حاصل ہو۔ (۱۵)
دوسرا مفہوم وہ ہے جو بین الاقوامی اداروں اور ذرائع ابلاغ نے بالعموم اختیار کیا ہے۔ اس کے
مطابق ہر وہ ریاست اسلامی ریاست ہے جہاں آبادی کی اکثریت مسلمان ہو۔ بہ الفاظ دیگر اسلامی
کانفرنس کی تنظیم کا ہر رکن ملک اسلامی ریاست ہے۔ (۱۶)

۱۵۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامی ریاست (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز،)؛ مولانا امین احسن اصلاحی
اسلامی ریاست (لاہور: دار التذکیر، ۲۰۰۲ء)؛ تقی الدین النبهانی، الدولة الاسلامية (بیروت: دا
الأمة، ۱۹۹۷ء)

۱۶۔ او آئی سی میں رکنیت کے لئے دو اصول ذکر کئے گئے ہیں۔ ایک اصول یہ ہے کہ تمام بانی ریاستیں
رکنیت کا حق رکھتی ہیں۔ دوسرا اصول نئے ارکان کی شمولیت کے لئے منشور کی دفعہ ۸ میں مقرر کیا گیا ہے کہ تمام
مسلمان'' ریاستیں رکنیت کے لئے اہل ہیں لیکن ''مسلمان ریاست'' کی کوئی تعریف پیش نہیں کی گئی۔ چنانچ
بعض اوقات مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ترکی میں ننانوے فیصد آبادی مسلمانوں کی ہے لیکن
دستور کے تحت وہ ایک لادینی ریاست ہے۔ لبنان میں مسلمانوں کی آبادی تقریباً ۷۵ فیصد ہے اور ملک
وزیر اعظم سنی مسلمان ہوتا ہے مگر صدر عیسائی ہوتا ہے۔ چنانچہ ۱۹۸۱ء کی سربراہ کانفرنس کے موقع پر اس وقت
کافی بدمزگی پیدا ہوئی جب لبنان کے عیسائی صدر کو دیگر سربراہان کے ساتھ مسجد حرام میں داخل ہونے کی
اجازت نہیں دی گئی۔ یوگنڈا میں مسلمانوں کی آبادی مختلف اندازوں کے مطابق ۲۰ سے ۵۰ فیصد تک ہے
لیکن چونکہ وہاں کے صدر جنرل عیدی امین نے اسلام قبول کیا تھا اس لئے یوگنڈا کو بھی رکنیت دی گئی جو اب
تک برقرار ہے۔ گبون کے صدر رابرٹ بنگو جب اسلام قبول کر کے عمر بنگو بن گئے تو گبون کو بھی رکن بنا د
گیا حالانکہ وہاں مسلمانوں کی آبادی زیادہ سے زیادہ ۱۰ فیصد ہے۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے:

ان دونوں مفاہیم کو چاہے غلط العام کا درجہ دیا جائے یا اسے کچھ اور کہا جائے لیکن یہ محض عرفی تعبیرات ہیں۔ان کا قانونی اثر کچھ بھی نہیں ہے۔ یہ بالکل اسی طرح کا معاملہ ہے جیسے پارٹنرشپ فرم کو حسابات میں آسانی کی خاطر ''فرم'' کا نام دیا جاتا ہے، حالانکہ فرم کوئی شخص اعتباری نہیں ہے، اور پارٹنرز میں ہر ایک شخصِ حقیقی ہوتا ہے۔اسی طرح عرف عام میں اسلامی ریاست سے مراد چاہے کچھ بھی ہو قانونی لحاظ سے کوئی ریاست اسلامی نہیں کہلائی جاسکتی۔تاہم، جیسا کہ واضح کیا گیا، اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ اس وقت تمام ریاستیں ''غیر اسلامی'' ہیں۔ جیسے کوئی ریاست اسلامی نہیں ہوسکتی ایسے ہی کوئی بھی ریاست غیر اسلامی نہیں ہوسکتی۔ قانونی پہلو سے ریاست کے معاملے میں اسلامی و غیر اسلامی کی بحث ہی سرے سے غیر متعلق ہے۔

فصل دوم: دارالاسلام کے لیے اجراء احکام اسلام کی شرط

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا دارالاسلام سے مراد وہ علاقہ ہے جو مسلمانوں کے زیر تسلط میں ہو، جبکہ دار الکفر سے مراد وہ علاقہ ہے جو مسلمانوں کے تسلط سے باہر ہو۔ پھر اگر اس کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ ہوا ہو تو وہ دارالموادعہ کہلائے گا اور اگر وہ مسلمانوں کے ساتھ برسر جنگ ہو تو اسے دار الحرب کہا جائے گا۔تاہم فقہاء کی بعض عبارات سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی لاحق ہوئی ہے کہ کسی علاقے کو دارالاسلام قرار دینے کے لیے مزید بھی چند شرائط پوری کرنا لازم ہے جن میں سب سے اہم ''اجراء احکام اسلام'' ہے۔ پس اگر کسی علاقے پر مسلمانوں کا تسلط ہو اور وہاں آبادی کی اکثریت بھی مسلمان ہو لیکن وہاں اسلامی احکام جاری نہیں کیے جاتے تو یہ لوگ اس علاقے کو دارالاسلام نہیں قرار دیتے۔ اس لیے اس مسئلے پر تھوڑی سی تفصیل کی ضرورت ہے۔

فقہاء کے نصوص کا بہ نظر غائر جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ دار کے تصور کی بنیاد غلبہ وقہر پر تھی۔ اس جہاں غلبہ مسلمانوں کو ہوتا وہ دارالاسلام ہوتا اور جہاں غلبہ کافروں کو ہوتا وہ دارالکفر۔امام سرخسی اس

Saad S. Khan, *Reasserting International Islam: A Focus on the Organization of the Islamic Conference and Other Islamic Institutions* (New York: Oxford University Press, 2001) pp 51-54.

بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہ غنیمت کی تقسیم کے لیے یہ کیوں ضروری ہے کہ اسے دارالاسلام لایا جائے، یا امام اس جگہ کو دارالاسلام قرار دے، کہتے ہیں کہ ان اموال پر کفار کی ملکیت تبھی زائل ہوگی اور مسلمانوں کی ملکیت تبھی قائم ہوگی جب اس پر کفار کا قہر ختم ہو اور مسلمانوں کا قہر قائم ہو۔ اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے وہ جو کچھ کہتے ہیں اس کے ایک ایک لفظ پر ڈیرہ ڈالنے کی ضرورت ہے:

و بيان هذا الأصل أن السبب لا يتم قبل الاحراز ، لأن السبب هو القهر ، و قبل الاحراز هم قاهرون يداً مقهورون داراً ، و الثابت من وجهٍ دون وجهٍ يكون ضعيفاً ـ و هذا لأن البقعة انما تنسب الينا أو اليهم باعتبار القوة و الشوكة ـ و لما بقيت هذه البقعة منسوبة اليهم عرفنا أن القوة فيها لهم ـ و الدليل عليه أنه يحل للامام أن يرجع الى دار الاسلام و يترك هذه البقعة في ايديهم ـ و انما حل ذلك له لعجزه عن المقام في هذا الموضع ـ [۱۷]

[اس اصول کی وضاحت یہ ہے کہ ملکیت کا سبب اس وقت تک پورا نہیں ہوتا جب تک اس مال کا احراز نہ کیا جائے [اسے دارالاسلام میں محفوظ نہ کیا جائے] کیونکہ یہاں ملکیت کا سبب غلبہ ہے، اور احراز سے پہلے یہ مجاہدین قبضے کے لحاظ سے غالب ہیں لیکن دار کے لحاظ سے مغلوب ہیں۔ اور جو چیز ایک لحاظ سے ثابت ہو اور دوسرے لحاظ سے ثابت نہ ہو وہ کمزور ہوتی ہے۔ دار کے لحاظ سے مغلوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کسی علاقے کی نسبت ہماری طرف یا ان کی طرف قوت اور شوکت کی بنا پر کی جاتی ہے، اور جب یہ علاقہ بدستور ان کی طرف منسوب رہا تو معلوم ہوا کہ یہاں قوت ان کی ہے [نہ کہ ہماری]۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے حکمران کے لیے جائز ہے کہ اس علاقے کو کفار کے قبضے میں چھوڑ کر واپس دارالاسلام کی طرف جائے۔ اس کا یہ واپس جانا اس وجہ سے جائز ہوا کہ وہ اس مقام پر ٹھہرنے سے عاجز تھا۔]

پس غیر مسلموں کے مال پر محض قبضہ کرنے سے اس مال کی قانونی حیثیت تبدیل نہیں ہوتی جب تک یہ قبضہ مکمل نہ ہو جائے۔ یہ قبضہ اسی صورت میں مکمل ہوتا ہے جب یا تو اس مال کو دارالاسلام میں لایا

۱۷۔ المبسوط، كتاب السير، باب معاملة الجيش مع الكفار، ج ۱۰، ص ۳۹

جائے، یا اس علاقے کو دارالاسلام بنا دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہاء، جیسا اوپر ذکر ہوا، لازم قرار دیتے ہیں کہ مال غنیمت کی تقسیم دارالاسلام میں ہی کی جائے۔ اس اصول کی وضاحت میں امام سرخسی نے جو کچھ کہا ہے اس سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ کسی علاقے کو دارالاسلام یا دارالکفر قرار دینے میں اصل اہمیت اس بات کی ہے کہ اس علاقے پر غلبہ وقہر مسلمانوں کا ہے یا کفار کا۔ وہ کہتے ہیں:

و الدليل عليه أنه بالأخذ يملك الأراضى كما يملك الأموال ، ثم لا يتأكد الحق فى الأرض التى نزلوا فيها اذا لم يصيرها دار الاسلام ، فكذلك فى الأموال ... ولسنا نسلم أن سبب الملك نفس الأخذ ، بل هو قهر يحصل به اعلاء كلمة الله تعالىٰ ، ولذلك كان المصاب غنيمةً يخمس ـ و هذا القهر لا يتم بنفس الأخذ ، و لا بقهر الملاك، بل بقهر جميع أهل دار الحرب ، و ذلك بالاحراز ، ليكون حينئذٍ جميع دارهم بجميع دارنا ـ فأما قبل الاحراز يقابل جميع دارهم بالجيش ، و ليس بهم قوة المقاومة مع جميع أهل الحرب ـ(۱۸)

[اس کی دلیل یہ ہے کہ قبضے سے جیسے مال منقول کی ملکیت حاصل ہوتی ہے ایسے ہی زمینوں کی ملکیت بھی قبضے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کے باوجود جس زمین پر مسلمانوں کا قبضہ ہو جائے اس پر ان کا حق اس وقت تک متاکد نہیں ہوتا جب تک مسلمانوں کا حکمران اسے دارالاسلام نہ بنا لے۔ پس یہی حکم مال منقول کے لیے بھی ہے۔۔۔ اور ہم یہ نہیں مانتے کہ محض قبضہ ملکیت کا سبب ہے، بلکہ [صحیح بات یہ ہے کہ] ملکیت کا سبب وہ غلبہ ہے جس سے اعلاء کلمۃ اللہ کا مقصد پورا ہوتا ہو، اور اسی وجہ سے حاصل ہونے والے مال کو غنیمت کہا جاتا ہے اور اس کا پانچواں حصہ اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ مصارف پر خرچ کیا جاتا ہے۔ اس قسم کا غلبہ محض قبضے سے یا مال کے چھین لینے سے حاصل نہیں ہوتا، بلکہ اس وقت حاصل ہوتا ہے جب دارالحرب کے لوگ مجموعی طور پر مغلوب ہو جائیں۔ ایسا اسی صورت میں ہوتا ہے جب اس مال کا احراز کیا جائے [اسے دارالاسلام میں محفوظ کیا جائے] کیونکہ اس طرح دارالحرب کے تمام لوگوں کے مقابلے میں دارالاسلام کے تمام

۱۸۔ ایضاً

لوگ آجاتے ہیں۔ اس کے برعکس احراز سے قبل دارالحرب کے تمام لوگوں کے مقابلے میں صرف مسلمانوں کا وہ لشکر ہوتا ہے جس نے مال پر قبضہ کیا ہوتا ہے اور اس لشکر کے بس میں یہ نہیں ہوتا کہ دارالحرب کے تمام لوگوں کا مقابلہ کر سکے۔]

اسی اصول پر قرار دیا گیا ہے کہ اگر دارالاسلام پر حملہ کرنے والے کفار پسپا ہو کر دارالاسلام میں مال چھوڑیں تو فوری طور پر اس کی تقسیم جائز ہے۔ اسی طرح اگر مسلمان حکمران کسی علاقے کو فتح کرنے کے بعد اعلان کرے کہ اس نے اسے دارالاسلام کا حصہ ''بنا دیا'' ہے تو پھر وہاں بھی مال غنیمت کی تقسیم جائز ہے۔

و اذا کان القتال فی دار الاسلام فبنفس الأخذ یصیر المال محرزاً بالدار، فیتم القھر ۔ و اذا صیر البقعة دار اسلام فقد تم الاحراز بالدار ۔[۱۹]

[اور جب جنگ دارالاسلام میں ہو تو محض قبضے سے ہی مال کا احراز دارالاسلام میں ہو جاتا ہے، پس اس کے ساتھ ہی اس پر غلبہ بھی پورا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مسلمانوں کے حکمران نے مقبوضہ علاقے کو دارالاسلام بنا دیا ہو تو وہاں بھی مال کا احراز دارالاسلام میں ہو جاتا ہے۔]

یہیں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی علاقے کو اگر مسلمان فتح کر لیں تو محض فتح کرنے سے وہ علاقہ دارالاسلام نہیں بن جاتا بلکہ جب مسلمان اس علاقے پر قبضے اور تسلط کو مکمل کر لیں اس کے بعد ہی اسے دارالاسلام کہا جا سکے گا۔ اس مکمل قبضے اور تسلط کا اندازہ کیسے لگایا جاتا ہے؟ اس کے لیے مختلف علامات (indicators) ہیں، جن میں ایک یہ ہے کہ مسلمانوں کا حکمران اسے دارالاسلام ''بنا دے''۔ اسے بین الاقوامی قانون کی اصطلاح میں Annexation کہا جاتا ہے۔[۲۰] فتح خیبر کے موقع پر سیدنا جعفر رضی اللہ عنہ پہنچے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی آمد پر از حد خوشی کا اظہار کیا لیکن انہیں مال غنیمت میں حصہ نہیں دیا۔ امام سرخسی اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ بین الاقوامی قانون میں Annexation کے اصول کی وضاحت کے لئے دیکھیے:

Akehurst, *Modern Introduction to International Law*, pp 147-72.

لأنهم انما أدر كوا بعد تصيير البقعة دار اسلام ۔(۲۱)

[کیونکہ وہ اس وقت پہنچے جب اس علاقے کو دارالاسلام بنایا جا چکا تھا[اور مال کا احراز ہو چکا تھا۔]

اسی طرح مفتوحہ علاقے کے دار الاسلام بن جانے کی ایک اہم ترین علامت یہ ہے کہ اس علاقے کا اپنا قانونی نظام ختم ہو جائے اور اس کی جگہ مسلمان اسے اپنے قانونی نظام کے ماتحت کرلیں۔اسی کو فقہاء ''اجراء احکام اسلام'' سے تعبیر کرتے ہیں۔امام سرخسی کہتے ہیں:

و بمجرد الفتح قبل اجراء أحكام الاسلام لا تصير دار اسلام ۔(۲۲)

[مفتوحہ علاقے میں اسلامی احکام جاری کرنے سے قبل محض فتح سے وہ دارالاسلام نہیں بن جاتا۔]

یہ ہے صحیح مفہوم کسی علاقے کو دارالاسلام قرار دینے کے ضمن اجراء احکام اسلام کے ذکر کا۔اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جب تک کسی علاقے میں پورے اسلامی قانون کا نفاذ نہ کیا جائے تب تک اسے دارالاسلام نہیں کہا جا سکے گا۔

یہ صحیح ہے کہ اگر غلبہ مسلمانوں کو حاصل ہو تو امام پر لازم ہوگا کہ وہ احکام اسلام کا اجرا کرے۔ بعض احکام کے عدم اجرا پر وہ گنہگار ہوگا اور اس کے خلاف خروج جائز ہوگا، جبکہ بعض احکام کے عدم اجرا پر یا بعض احکام کفر کے اجرا پر اس کا عزل واجب ہو جائے گا اور اگر دیگر شرائط پوری ہوں تو اس کے خلاف خروج واجب بھی ہو جائے گا لیکن جب تک اس معاشرے میں من حیث المجموع مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہو تو اس دار کو دارالکفر نہیں کہا جائے گا۔(۲۳) یہ بھی ظاہر ہے کہ خلافت راشدہ کے مثالی دور کے بعد جتنی بھی مسلمان حکومتیں جہاں کہیں بھی قائم ہوئی ہیں انہوں نے ''پورے کے پورے'' احکام اسلام کا اجرا نہیں کیا لیکن اس کے باوجود ان کے زیر تسلط علاقوں کو دار الاسلام کی حیثیت حاصل رہی۔

یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے جب ہم فقہاء کی اس بحث پر نظر ڈالتے ہیں کہ دارالاسلام کب دار الحرب میں تبدیل ہوتا ہے؟ کیا اس کے لیے محض کفار کا قبضہ کافی ہے؟ فقہاء میں کسی نے بھی دار

۲۱۔ المبسوط، کتاب السیر، باب معاملة الجيش مع الكفار ،ج ۱۰،ص ۲۷

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ خروج کے تفصیلی احکام کے لیے اس کتاب کا آخری حصہ (باب ۲۳ اور باب ۲۴) ملاحظہ کریں۔

الاسلام کے دارالحرب میں تبدیل ہونے کے لیے محض کفار کے قبضے کو کافی قرار نہیں دیا۔ جمہور فقہاء، جن میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے علاوہ امام ابوحنیفہ کے صاحبین امام ابویوسف اور امام محمد بھی شامل ہیں، کے نزدیک اس کے لیے ضروری ہے کہ قبضے کے بعد اس علاقے میں اسلامی احکام کے بجائے کفر کے احکام جاری کیے جائیں، یا کم از کم ان کا ظہور ہو جائے۔[۲۴] تاہم امام ابوحنیفہ کفار کے قبضے کے بعد محض کفر کے احکام کے اجرا یا ظہور کو بھی کافی نہیں سمجھتے جب تک دو مزید شرائط پوری نہ ہوں۔ ایک یہ کہ مسلمانوں کا امان ختم ہو، اور دوسری یہ کہ یہ علاقہ ہر طرف سے دارالکفر میں گھرا ہوا ہو (متاخمة دار الکفر)۔[۲۵] ان میں پہلی شرط اس بات کے تعین کے لیے ہے کہ منعة کس کے پاس ہے؟ غلبہ اور قہر کس کا ہے؟ جبکہ دوسری شرط اس بات کے تعین کے لیے یہ ہے کہ یہ تبدیلی عارضی ہے یا مستقل رہے گی؟ پس جب متعین ہو جائے کہ غلبہ و قہر اور منعة کفار کا ہے تو ولایة بھی ان کو حاصل ہو جائے گی اور اس علاقے کو دارالاسلام نہیں کہا جائے گا۔ پس اصل سوال غلبہ اور قہر کا، یا بہ الفاظ دیگر، منعة و ولایة کا ہے! چنانچہ وہ تمام علاقے دارالاسلام کہلائیں گے جہاں مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہو اور ولایہ ان کے پاس ہو، اور وہاں کے مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ وہاں اسلامی احکام کا نفاذ کریں۔

فصل سوم: دارالاسلام کی وحدت اور مسلمان ریاستوں کی کثرت

بعض لوگوں نے خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلامی قانون کی رو سے علاقائی و جغرافیائی حدود و قیود کی کوئی حیثیت نہیں ہے کیونکہ دنیا کے کسی بھی کونے میں رہنے والا مسلمان مسلم امہ کا رکن ہے، اور پوری دنیا کے تمام مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ یہ بات ایک خاص پہلو سے صحیح ہونے کے باوجود کلیتاً اور مطلقاً درست نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم نے پچھلے باب میں تفصیل سے واضح کیا ہے، فقہاء نے دارالاسلام کے اندر اور باہر رہنے والے مسلمانوں کے حقوق و فرائض میں فرق کیا ہے اور اس فرق کی بنیاد یہی تھی کہ دارالاسلام کے اندر رہنے والے مسلمان ایسے علاقے میں رہتے تھے جو مسلمان حکمران

۲۴۔ المبسوط، کتاب السیر، باب معاملة الجیش مع الکفار، ج ۱۰، ص ۲۷

۲۵۔ ایضاً

کے منعہ اور ولایہ کے تحت تھا، جبکہ دارالاسلام سے باہر رہنے والے مسلمان جن علاقوں میں رہتے تھے وہ مسلمان حکمران کے منعہ وولایہ سے خارج تھے۔ پس جغرافیائی وعلاقائی حدود کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے۔

پچھلے باب میں یہ بھی تفصیل سے واضح کیا گیا کہ دارالاسلام کے تصور کی بنیاد ''ملت'' یا ''امت'' کے تصور پر نہیں تھی۔ اگر ایسا ہوتا تو دارالاسلام کے اندر رہنے والے مسلمانوں کے حقوق وفرائض اور دارالاسلام سے باہر رہنے والے مسلمانوں کے حقوق وفرائض میں فقہاء فرق نہ کرتے۔ اگر ملت یا امت کے تصور کو دارالاسلام کی بنیاد تسلیم کیا جائے تو عدالتوں کے اختیار سماعت کے متعلق حنفی فقہ کی تمام جزئیات کو دریابرد کرنا پڑے گا۔ نیز ایسا ہونے کی صورت میں یا تو پوری دنیا کو دارالاسلام میں تبدیل کرنا لازمی ہوتا کیونکہ کسی بھی لمحے کہیں بھی کوئی بھی شخص اسلام قبول کرسکتا ہے، یا ہر مسلمان پر دارالاسلام کی طرف ہجرت واجب ہوتی۔

تاہم جہاں تک مسلمانوں کے سیاسی نظم کا معاملہ ہے، قرآن وسنت کی نصوص اور فقہاء کی توضیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی قانون کے تحت مطلوب صورت یہی ہے کہ مسلمانوں کا سیاسی نظم تشتت اور تفرق کا شکار نہ ہو اور دارالاسلام ایک ہی امام کی ولایۃ کے تحت ہو۔ پہلے ہم ان نصوص پر ایک سرسری نظر دوڑائیں گے۔ اس کے بعد عصر حاضر میں مسلمان ریاستوں کی کثرت کے مسئلے پر بحث کریں گے۔

اولاً: مسلمانوں کی سیاسی وحدت کی ضرورت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی مواقع پر مختلف انداز میں اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے۔

ا۔ بعض روایات میں جماعت سے چمٹے رہنے کا حکم دیا گیا ہے اور جماعت کو تقسیم کرنے سے منع فرمایا گیا ہے۔ مثال کے طور پر ایک مشہور روایت میں سیدنا حذیفہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

دعاة على أبواب جهنم ، من أجابهم اليها قذفوه فيها . قلت : يا رسول الله ﷺ ! صفهم لنا . قال : هم من جلدتنا و يتكلمون بألسنتنا . قلت : فما

تأمرني ان أدركني ذلك ؟ قال : تلزم جماعة المسلمين و امامهم . قلت : فان لم تكن لهم جماعة و لا امام؟ قال : فاعتزل تلك الفرق كلها و لو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت و أنت على ذلك ـ(۲۶)

[جہنم کے دروازوں پر اس کی طرف بلانے والے لوگ کھڑے ہیں۔ جنہوں نے ان کی بات مانی ان کو جہنم میں پھینک دیتے ہیں۔ میں نے کہا: یارسول اللہ ﷺ! ہمارے لیے ان کی کچھ صفات واضح کیجئے۔ فرمایا: ان کی جلد ہماری جلد کی سی ہے اور وہ ہماری ہی بولی بولتے ہیں۔ میں نے پوچھا: تو آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں کہ اگر میں ایسے لوگوں کو پاؤں تو میں کیا کروں؟ فرمایا: مسلمانوں کی جماعت اور حکمران سے چمٹے رہو۔ میں نے پوچھا: اگر ان کی جماعت بھی نہ ہو اور حکمران بھی؟ فرمایا: پھر سب ٹولیوں کو چھوڑ دو خواہ تمہیں اس حالت میں موت آئے کہ تم کسی درخت کی جڑ سے چمٹے ہوئے ہو۔]

۲۔ بعض روایات میں جماعت سے علیحدگی اختیار کرنے پر سخت وعید سنائی گئی ہے:

من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر ، فانه من فارق الجماعة شبراً فمات مات ميتة جاهلية ـ(۲۷)

[جس نے اپنے حکمران سے کوئی ایسی بات دیکھی جو اسے ناپسند ہو تو وہ صبر سے کام لے کیونکہ جو جماعت سے الگ ہو کر مرا تو اس کی موت جاہلیت کی موت ہے۔]

۳۔ پھر وہ روایات ہیں جن میں مسلمانوں کو دیگر مسلمانوں کے خلاف ہتھیار اٹھانے سے منع کیا گیا ہے:

من حمل علينا السلاح فليس منا ـ(۲۸)

[جس نے ہمارے خلاف ہتھیار اٹھایا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔]

۲۶۔ صحیح البخاری، كتاب الفتن ، باب كيف الأمر اذا لم تكن جماعة ، حدیث رقم ۶۵۵۷

۲۷۔ ایضاً، باب قول النبی ﷺ سترون بعدی أموراً تنكرونها ، حدیث رقم ۶۵۳۱

۲۸۔ مسند احمد، باقی مسند المكثرين ، باقی المسند السابق ، عن أبي هريرة رضي الله عنه ، حدیث رقم ۸۰۰۹

۴۔ بعض روایات میں ایک سے زائد خلفاء کی بیعت سے منع فرمایا گیا ہے اور کئی روایات میں ایسے شخص کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے جو مسلمانوں کے ایک متفقہ خلیفہ کے ہوتے ہوئے اپنی خلافت کا دعوی بلند کر کے لوگوں کو اس کی طرف بلائے:

اذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الآخر منهما ۔(۲۹)

[اگر دو حکمرانوں کی بیعت لی جائے تو ان میں سے آخری کو قتل کر دو۔]

من أتاکم و أمرکم جمیع علی واحد یرید أن یشق عصاکم أو یفرق جماعتکم فاقتلوه ۔(۳۰)

[جو اس حالت میں تمہارے پاس آئے کہ تم ایک شخص کی حکومت پر متفق ہو اور وہ تمہاری جمعیت توڑنا چاہے یا تم میں پھوٹ ڈالنا چاہے تو اسے قتل کر دو۔]

۵۔ پھر وہ روایات ہیں جن میں مسلمانوں کو اپنے حکمران کے خلاف بغاوت سے منع کیا گیا ہو خواہ وہ ظلم کی روش اختیار کر لے:

خیار أئمتکم الذین تحبونهم و یحبونکم ، و یصلون علیکم و تصلون علیهم ۔ و شرار أئمتکم الذین تبغضونهم و یبغضونکم ، و تلعنونهم و یلعنونکم ۔ قیل : یا رسول الله! أفلا ننابذهم بالسیف ؟ قال : لا ، ما أقاموا فیکم الصلاة ، و اذا رائیتم من ولاتکم شیئاً تکرهونه فاکرهوا عمله ، و لا تنزعوا یداً من طاعة ۔(۳۱)

[تمہارے بہترین حکمران وہ ہیں جن سے تم محبت کرتے ہو اور جو تم سے محبت کرتے ہوں، جو تمہارے لیے دعا کرتے ہوں اور جن کے لیے تم دعا کرتے ہو۔ اور تمہارے بدترین حکمران وہ ہیں جنہیں تم ناپسند کرتے ہو اور جو تمہیں ناپسند کرتے ہوں، جن پر تم لعنت بھیجتے ہو اور جو تم پر لعنت بھیجتے ہوں۔ پوچھا گیا: یارسول اللہ ﷺ ! کیا ایسے لوگوں سے ہم تلوار کے ذریعے نہ لڑیں؟

۲۹۔ صحیح مسلم، کتاب الامارة ، باب اذا بویع لخلیفتین ،حدیث رقم ۳۴۴۴

۳۰۔ ایضاً،باب حکم من فرق أمر المسلمین و هو مجتمع ،حدیث رقم ۳۴۴۳

۳۱۔ ایضاً،باب خیار الأئمة و شرارهم ،حدیث رقم ۳۴۴۷

فرمایا: نہیں، جب وہ تم میں نماز قائم کرتے رہیں۔ اور جب تم اپنے حکمرانوں کی جانب سے کوئی ناپسندیدہ کام دیکھو تو ان کے کام کو ناپسند کرو مگر ان کی اطاعت سے ہاتھ نہ کھینچو۔]

ان روایات کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ظالم حکمران کی ناجائز بات کو ناجائز نہ کہا جائے کیونکہ دوسری روایات میں ردِ منکر کا فریضہ عائد کیا گیا ہے اور ظالم حکمران کے سامنے کلمۂ حق کہنے کو سب سے بہتر جہاد قرار دیا گیا ہے۔ سلمہ بن یزید الجعفی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا:

ان قامت علینا أمراء یسألونا حقهم و یمنعونا حقنا فما تأمرنا ؟

[اگر ہم پر ایسے حکمران مسلط ہو جائیں جو ہم سے تو اپنا حق مانگیں مگر ہمیں ہمارا حق نہ دیں تو آپ ہمیں ان کے متعلق کیا حکم دیتے ہیں؟]

اس کے جواب میں رسول اللہ ﷺ خاموش رہے۔ تاہم ان کے بار بار پوچھنے پر آپ نے فرمایا:

اسمعوا و أطیعوا فانما علیهم ما حملوا و علیکم ما حملتم ۔(۳۲)

[ان کی بات سنو اور ان کی اطاعت کرو کیونکہ ان کے کیے کا وبال ان پر آئے گا اور تمہارے کیے کا تم پر]

ظاہر ہے کہ یہاں اطاعت کے حکم سے یہ مراد نہیں ہے کہ حکمرانوں کے ناجائز احکام کی بھی اطاعت کی جائے۔ ایک اور موقع پر رسول اللہ ﷺ نے واضح کیا ہے:

علی المرء المسلم السمع و الطاعة فیما أحب و کره الا أن یؤمر بمعصیة ۔ فان أمر بمعصیة فلا سمع و لا طاعة ۔(۳۳)

[ہر مسلمان پر لازم ہے کہ اپنے حکمران کی بات سنے اور اس کی اطاعت کرے چاہے اسے اچھا لگے یا برا، سوائے اس کے کہ اسے گناہ کا حکم دیا جائے۔ اگر اسے گناہ کا حکم دیا گیا تو پھر نہ وہ بات سننی ہے، نہ ماننی ہے۔]

اسی طرح ایک موقع پر فرمایا:

ستکون أمراء ، فتعرفون و تنکرون ۔ فمن عرف برئ ، و من أنکر سلم ،

۳۲۔ ایضاً، باب فی طاعة الأمراء و ان منعوا الحقوق ،حدیث رقم ۳۴۳۳

۳۳۔ ایضاً،باب وجوب طاعة الأمراء فی غیر معصیة و تحریمها فی معصیة ،حدیث رقم ۳۴۲۳

و لکن من رضی و تابع ۔ قالوا : أفلا نقاتلهم ؟ قال : لا ، ما صلوا ۔(۳۴)

[ایسے حکمران آئیں گے کہ ان کے کچھ کاموں کو تم اچھا سمجھو گے اور کچھ کو برا۔ پس جس نے اچھے کام کو اچھا کہا وہ بری الذمہ ہوا اور جس نے برے کام کو برا کہا وہ بچ گیا، مگر جو برے کام پر راضی ہوا اور اس کی پیروی کی (تو وہ ذمہ دار ہوگا)۔ انہوں نے پوچھا: تو کیا ہم ایسے حکمرانوں سے نہ لڑیں؟ آپ نے فرمایا: نہیں، جب تک وہ نماز پڑھیں۔]

أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر ۔(۳۵)

[سب سے اچھا جہاد یہ ہے کہ ظالم حکمران کے سامنے حق بات کہی جائے۔]

پس شریعت کا مقتضا یہ ہے کہ ظالم کے ظلم کو ظلم کہتے ہوئے اور اس کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے اس کے ظالمانہ احکامات ماننے سے انکار کیا جائے لیکن مسلمانوں کو تقسیم نہ کیا جائے۔ پس بغاوت اسی صورت میں جائز ہو سکتی ہے جب ظالم حکمران کو ہٹا کر اس کی جگہ عادل حکمران لایا جا سکتا ہو اور اس صورت میں جو خونریزی متوقع ہو وہ اس خونریزی سے کم ہو جو ظالم حکمران کے برقرار رہنے کی صورت میں پیدا ہو۔

ان تمام روایات کے مجموعے سے جو حکم اخذ ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ مسلمان ایک ہی سیاسی نظم کے تحت ہوں اور وہ ایک وقت میں دو حکمرانوں کی اطاعت میں تقسیم نہ ہوں۔ ان روایات اور بعض دیگر نصوص سے فقہاء نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ دارالاسلام درحقیقت ایک ہی ہے۔ چنانچہ ہم آگے تفصیل سے دیکھیں گے کہ شریعت نے امت کے دفاع کو فرض کفائی قرار دیا ہے۔ پس مسلمانوں کے کسی بھی علاقے پر حملے کو تمام مسلمانوں پر حملہ متصور کیا جاتا ہے اور اس حملے کے خلاف دفاع سب کا اجتماعی فریضہ ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ فریضہ فرض عینی کی صورت بھی اختیار کر لیتا ہے:

ان الجهاد اذا جاء النفير انما يصير فرض عين على من يقرب من العدو ۔ فأما من ورائهم ببعد من العدو فهو فرض كفاية عليهم حتى يسعهم تركه اذا لم يحتج اليهم ۔ فان احتيج اليهم بأن عجز من كان يقرب من العدو

۳۴۔ ایضاً، باب وجوب الانكار على الأمراء فيما يخالف الشرع ، حدیث رقم ۳۴۴۵

۳۵۔ سنن أبي داود، كتاب الملاحم ، باب الأمر و النهي ، حدیث رقم ۳۷۸۱

عن المقاومة مع العدو ، أو لم يعجزوا عنها لكنهم تكاسلوا و لم يجاهدوا، فانه يفترض على من يليهم فرض عين كالصلوٰة و الصوم لا يسعهم تركه ـ ثم و ثم الى أن يفترض على جميع أهل الاسلام شرقاً و غرباً على هذا التدريج ـ نظيره الصلوٰة على الميت ، ان كان الذى ببعد من الميت يعلم أن أهل محلته يضيعون حقوقه أو يعجزون عنه كان عليه أن يقوم بحقوقه ، كذا هنا ـ (۳۶)

[نفیر عام کی صورت میں جہاد ہر اس شخص پر فرض عین ہو جاتا ہے جو دشمن سے قریب تر ہو۔ اور جو دشمن سے دور ہوں تو ان کے لیے یہ اس وقت تک فرض کفایہ ہوتا ہے جب تک جنگ میں ان کی شرکت کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس وجہ سے ان کے لیے اس جنگ سے الگ رہنے کا موقع ہو۔ پس اگر اس وجہ سے ان کی ضرورت پڑے کہ دشمن کے قریب کے لوگ کمزور ہیں یا کمزور نہیں ہیں مگر دفاع میں کوتاہی کر رہے ہیں تو ان کے بعد آنے والوں پر یہ نماز اور روزے کی طرح فرض عین ہو جاتا ہے جس کا ترک کرنا ان کے لیے جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح دوسروں کی باری آئے گی یہاں تک کہ بتدریج شرقاً وغرباً تمام اہل اسلام پر یہ فرض عین ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال میت کی نماز جنازہ کی ہے۔ اگر میت سے دور رہنے والا جانتا ہو کہ اس کے پڑوس کے لوگ اس کے حقوق ضائع کریں گے یا وہ ان کی ادائیگی سے عاجز ہیں تو اس پر فرض عین ہو جاتا ہے کہ اس کے حقوق ادا کرے۔ بعینہ اسی طرح اس صورت میں بھی ہوگا۔]

اخیراً، فقہاء کے نزدیک یہ بھی مسلم ہے کہ مسلمان چاہے ابتدائی طور پر کسی بھی علاقے کا باشندہ ہو جب وہ دارالاسلام میں داخل ہو جاتا ہے تو اس کی قانونی حیثیت دارالاسلام میں مستقل رہائش پذیر باشندے کی ہو جاتی ہے۔ کسی بھی مسلمان کو دارالاسلام میں مستأمن کی حیثیت حاصل نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ محارب کافر بھی جس لمحے اسلام قبول کر لیتا ہے اس کی قانونی حیثیت دارالاسلام کے مستقل رہائش پذیر باشندے کی ہو جاتی ہے۔

۳۶۔ محمد امین ابن عابدین الشامی، رد المحتار علی الدر المختار (القاهرة: مصطفیٰ البابی الحلبی، تاریخ ندارد)، ج ۳، ص ۲۴۰

یہ بات انتہائی اہم اس لحاظ سے ہے کہ فقہاء نے دوسری طرف غیر مسلموں کے معاملے میں ان کے سیاسی نظم کے مختلف ہونے کے قانونی اثرات کو تسلیم کیا ہوا ہے۔ چنانچہ اگر دو غیر مسلم دارالاسلام میں داخل ہوں اور ان کے دار مختلف ہوں تو ان میں سے ایک کی شہادت دوسرے کے خلاف تسلیم نہیں کی جائے گی:

لا تقبل شهادة المستأمنين بعضهم على بعض اذا كانوا من أهل دور مختلفة و ان كانوا مجتمعين في دارنا ۔(۳۷)

[اگر مستامنین کا تعلق الگ الگ دار سے ہو تو ان کی گواہی ایک دوسرے کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی خواہ وہ ہمارے دار میں اکٹھے ہوئے ہوں۔]

یہ حکم ان مسلمانوں کے لیے نہیں ہے جو دو مختلف علاقوں سے دارالاسلام میں آئیں۔ چنانچہ جب بنوعباس کی خلافت بغداد میں اور بنوامیہ کی خلاف سپین میں قائم تھی اس وقت بھی فقہاء نے کبھی یہ شرط نہیں رکھی کہ بغداد کے مسلمان کے خلاف سپین کے مسلمان کی گواہی نا قابل قبول ہے کیونکہ ان کے دار مختلف ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگرچہ مسلمانوں کی دو مختلف حکومتوں کا وجود ایک تاریخی اور بدیہی حقیقت تھی لیکن اس کے باوجود فقہاء نے اس پر احکام کا بناء نہیں کیا۔ گویا فقہاء نے ان کو بطور امر واقعی (de facto) تسلیم کیا تھا نہ کہ بطور امر قانونی (de jure)۔ اس مسئلے پر مزید بحث آگے آرہی ہے۔

ثانیاً: خلافت کی وحدت کے متعلق فقہائے کرام کی تصریحات

فقہائے کرام نے امامت وخلافت کی بحث فقہ کی متداول کتابوں کے بجائے ان کتب میں کی ہے جن میں عقیدے کے مسائل سے تعرض کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب "الفقہ الاکبر" کے متن میں درج ذیل اصول بیان کیے گئے ہیں:(۳۷الف)

۳۷۔ شرح کتاب السير الكبير، باب المراوضة على الأمان بالجعل و غيره، ج ۲، ص ۴۰

۳۷الف۔ ان مسائل پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر سعدیہ تبسم کا غیر مطبوعہ مقالہ بعنوان:

Legal Status and Consequences of Rebellion in Islamic and Modern International Law: A Comparative Study (PhD Thesis, International Islamic University, Islamabad, 2016), 121-152.

۱۔ سیاسی نظم، امامت، کا قیام محض ایک عقلی ضرورت نہیں بلکہ ایک شرعی فریضہ ہے؛

۲۔ مسلمانوں کو ایک ہی سیاسی سربراہ، امام، کے تحت زندگی بسر کرنی چاہیے اور دو حکمرانوں کا ہونا شرعاً صحیح نہیں ہے؛

۳۔ مسلمانوں کے امام کا قریشی ہونا ضروری ہے اور اسے ''ولایۃ کاملۃ مطلقۃ'' کی اہلیت حاصل ہونی چاہیے؛ اس موخرالذکر شرط سے یہ معلوم ہوا کہ اس کا مسلمان، آزاد، مرد، عاقل اور بالغ ہونا ضروری ہے؛

۴۔ فسق کے ارتکاب پر امام ازخود معزول نہیں ہوجاتا لیکن اس کا ہٹانا لازم ہوجاتا ہے؛

۵۔ امام مقرر کیے جانے کے دو طریقے ہیں: اہل حل وعقد کی جانب سے انتخاب یا موجودہ امام کی جانب سے نامزدگی۔

یہی کچھ نہ صرف امام طحاوی کی مرتب کردہ ''العقیدۃ الطحاویۃ'' سے معلوم ہوتا ہے، بلکہ شافعی فقہائے کرام امام الحرمین ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ الجوینی کی کتاب ''غیاث الامم فی التیاث الظلم'' اور ان کے شاگرد رشید امام ابوحامد محمد بن محمد الغزالی کی کتاب ''الاقتصاد فی الاعتقاد'' میں بھی مفصلاً مذکور ہے۔ (۳۷ب)

ثالثاً: مسلمانوں کی ریاستوں کی کثرت کا جواز؟

یہ معلوم حقیقت ہے کہ دارالاسلام میں رہنے والے مسلمان ابتداء میں ایک ہی حکمران اور امام کے ماتحت زندگی بسر کرتے تھے۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد مسلمان دو حصوں میں بٹ گئے۔ تاہم یہ بات تاریخی طور پر ثابت شدہ ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی بیعت سے انکار کرنے کے باوجود سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی شہادت تک اپنے لیے خلافت کا

۳۷ب۔ بعض لوگوں نے امام جوینی کی طرف یہ غلط نسبت کی ہے کہ وہ ایک زائد ائمہ کے جواز کے قائل تھے۔ اسی طرح بعض لوگوں نے امام غزالی اور ان کے بعد کے شافعی فقہائے کرام، بالخصوص ابن جماعہ، کی طرف یہ غلط نسبت کی ہے کہ وہ شوکت اور طاقت کو شرعی جواز کا مترادف سمجھتے تھے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محولہ بالا مقالہ۔

دعویٰ نہیں کیا تھا۔ (۳۸) گویا اس وقت صورتحال یہ نہیں تھی کہ دارالاسلام میں دو خلیفہ برسر اقتدار آ گئے ہیں بلکہ یہ صورتحال بغاوت کی تھی ۔ چنانچہ دارالاسلام کے اندر ''دار اُھل العدل'' اور ''دار اُھل البغی'' وجود میں آ گئے ۔ پھر جب سیدنا حسن رضی اللہ عنہ سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں دستبردار ہوئے تو مسلمان پھر ایک ہی امام کے تحت آ گئے اور دارالعدل اور دارالبغی کی تقسیم ختم ہو گئی۔ اسی لیے اس سال کو ''عام الجماعۃ'' کا نام دیا گیا۔ (۳۹) جب ۹۰ سالہ اقتدار کے بعد بنو امیہ کا تختہ الٹ دیا گیا تو دارالاسلام کے غالب حصے پر بنو عباس کی خلافت قائم ہوئی لیکن شمالی افریقہ، مغرب اور اندلس (سپین) میں اس کے متوازی بنو امیہ کی خلافت قائم ہو گئی۔ یوں دارالاسلام پر پہلی دفعہ دو مختلف خلیفہ برسر اقتدار آ گئے ۔ اس کے باوجود فقہاء نے اسے ایک ہی دارالاسلام قرار دیا اور کسی نے یہ نہیں کہا کہ اب دارالاسلام کی تعداد دو ہو گئی ہے۔

پچھلے باب میں ہم نے دیکھا کہ دار کے مختلف ہونے سے احکام پر اثر پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر غصب شدہ مال ایک دار سے دوسرے دار کو لے جایا جائے تو وہ لے جانے والے شخص کی ملکیت میں آ جاتا ہے۔ یہ اور اس طرح کے دیگر احکام اس اصول پر طے کیے گئے تھے کہ ایک دار ایک امام کی منعۃ اور ولایۃ کے تحت ہے اور دوسرا دار دوسرے امام کی منعۃ اور ولایۃ کے تحت ۔ اسی طرح اوپر ہم نے یہ بھی دیکھا کہ اگر غیر مسلم مستامنین ایک ہی مذہب وملت کے ہوں لیکن وہ مختلف دار سے آئے ہوں تو وہ ایک دوسرے کے خلاف گواہی نہیں دے سکتے۔

تاہم دارالاسلام کے دو مختلف حصوں پر دو مختلف حکمرانوں کے برسر اقتدار آنے کے باوجود فقہاء نے ان احکام کو ان علاقوں کے رہنے والے مسلمانوں پر منطبق نہیں کیے۔ مثال کے طور پر کسی نے بھی اندلس کے رہائشی مسلمان کو بغداد میں مستامن نہیں قرار دیا، نہ ہی کسی نے یہ کہا کہ بغداد کے رہائشی کی

۳۸۔ حکیم محمود احمد ظفر، سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ: شخصیت اور کردار (ملتان: کتب خانہ مجیدیہ، تاریخ ندارد) مولانا محمد تقی عثمانی، حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اور تاریخی حقائق (کراچی: ادارۃ المعارف، ۱۹۹۵ء)

۳۹۔ ابن الاثیر الجزری، اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ، ذکر معاویۃ بن صخر بن ابی سفیان (بیروت: دارالکتب العلمیۃ، سن ندارد)، ج ۵ ص ۲۰۳

گواہی سپین کے رہائشی کے خلاف نا قابل قبول ہے کیونکہ ان کا دار مختلف ہے۔

پس اسلامی شریعت کا مفروضہ یہ ہے کہ دارالاسلام ایک ہی ہے۔ چنانچہ امام سرخسی نے تصریح کی ہے کہ اگر دارالاسلام کے ایک حصے پر باغیوں کا قبضہ ہو جائے اور ان کے پاس اتنا منعۃ ہو کہ امام وہاں اپنے فیصلے نافذ نہ کر سکے تب بھی دونوں حکومتوں کے ماتحت علاقے کو ایک ہی دار تصور کیا جائے گا۔ اسی وجہ سے اگر ایک علاقے سے کسی نے کوئی مال غصب کیا اور دوسرے علاقے میں لے گیا تو اس مال پر اس کی ملکیت قائم نہیں ہوگی کیونکہ اس مال پر سے اصل مالک کی ملکیت تبھی زائل ہوگی اور اس قابض کی ملکیت تبھی قائم ہوگی جب اس مال کو ایک دار سے دوسرے دار میں منتقل کیا جائے (جیسے کفار مسلمانوں کے مال پر استیلا کریں اور دارالحرب لے جائیں تو اس کے مالک بن جاتے ہیں، یا جیسے مسلمان مال غنیمت دارالاسلام لے آئیں تو اس کے مالک بن جاتے ہیں)۔

و کذلک ما أصیب من أموالھم یرد الیھم لأنه لا یتملک ذلک المال علیھم لبقاء العصمة و الاحراز فیه ۔ و لأن الملک بطریق القھر لا یثبت ما لم یتم ، و تمامه بالاحراز بدارٍ تخالف دار المستولی علیه ، و ذلک لا یوجد بین أھل البغی و أھل العدل لأن دار الفئتین واحدة ۔(۴۰)

[اسی طرح ان کے جو مال حاصل ہو وہ ان کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ ان کے خلاف اس مال پر قابضین کی ملکیت قائم نہیں ہوتی کیونکہ اس مال کی عصمت اور احراز کی صفات بدستور قائم ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غلبے کے ذریعے ملکیت اس وقت تک قائم نہیں ہوتی جب تک غلبہ پورا نہ ہو جائے، اور غلبہ اس طرح پورا ہوتا ہے کہ جس سے مال چھینا گیا اس کے دار سے مختلف دوسرے دار میں اس مال کا احراز کیا جائے۔ چونکہ قانونی لحاظ سے باغیوں اور سرکاری فوجوں کا دار ایک ہی ہے اس لیے دار کا اختلاف یہاں نہیں پایا جاتا۔]

اس کا یہ مطلب نہیں کہ فقہاء نے منعۃ کے اختلاف کو مسلمانوں کے معاملے میں سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں دی۔ اس کے برعکس انہوں نے قرار دیا ہے کہ جس علاقے میں عملاً امام کا منعۃ نہ ہو وہاں کوئی جرم واقع ہو جائے تو امام مجرموں کو سزا دینے کا اختیار نہیں رکھتا خواہ بعد میں اس علاقے پر

۴۰۔ المبسوط، کتاب السیر، باب الخوارج، ج ۱۰ ص ۱۳۵

اس کا قبضہ ہو جائے۔ سرخسی کہتے ہیں:

و اذا کان قوم من أهل العدل فی أیدی أهل البغی تجار أو أسری ، فجنی بعضهم علی بعض ، ثم ظهر علیهم أهل العدل ، لم یقتص لبعضهم من بعض ، لأنهم فعلوا ذلک حیث لا تصل الیهم ید امام أهل العدل ، و لا یجری علیهم حکمه ، فکأنهم فعلوا ذلک فی دار الحرب ۔(۴۱)

[اگر مرکزی حکومت کے تحت رہنے والے کچھ لوگ تاجر ہونے یا قید ہو جانے کی وجہ سے باغیوں کے قبضے میں آ جائیں، پھر ان میں کوئی شخص کسی دوسرے پر زیادتی کرے، اور اس کے بعد وہ مرکزی حکومت کے قابو میں آ جائیں تو ان میں ایک سے دوسرے کے لیے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ کام اس حالت میں کیا جب ان پر مرکزی حکمران کی گرفت قائم نہیں تھی، اور ان پر اس کا حکم جاری نہیں کیا جا سکتا تھا۔ پس یہ ایسے ہے جیسے انہوں نے یہ کام دار الحرب میں کیا ہو۔]

اسی منعۃ کے اختلاف کی وجہ سے دار العدل یا دار البغی کی جانب تجارت کی غرض سے سرحدات پار کرنے والوں پر ٹیکس بھی عائد کیا جا سکتا ہے۔(۴۲)

پس اسلامی کانفرنس کی تنظیم کے ممبر ممالک کو ایک ہی دار الاسلام کہا جائے گا تاہم منعۃ کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے۔ اگر منعۃ کے اصول پر نظر رکھی جائے تو صورتحال کچھ یوں نظر آتی ہے کہ ایک دار الاسلام ہونے کے باوجود یہ علاقہ ۵۷ مختلف حکمرانوں کے منعۃ کے تحت ہے۔ ایک حکمران کے ماتحت جو علاقے ہیں وہاں جرم ہو جائے تو دوسرا حکمران جو کسی اور علاقے میں منعۃ رکھتا ہے اس جرم پر سزا دینے کا اختیار نہیں رکھتا، تاہم چونکہ دار ایک ہی ہے اس لیے استیلاء کے ذریعے ملکیت قائم ہونے کے احکام لاگو نہیں ہوں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان مختلف حکمرانوں کو اپنے اپنے علاقوں پر بطور امر واقعی (de facto)

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ أبو الحسن علی بن محمد الماوردی، الأحکام السلطانیة و الولایات الدینیة (القاهرة: المطبعة المحمودیة، ۳، ۱۹۷۳ء)، ص ۱۰۱

ولایۃ حاصل ہے لیکن بطور امر قانونی (de jure) ضروری ہے کہ اس تمام علاقے پر ایک ہی حکمران
ولایۃ عامۃ حاصل ہو اور باقی حکمران اس کے ماتحت ہوں۔ بہ الفاظ دیگر ایک مرکزی خلافت کا قیا
ایک واجب شرعی ہے، جس کے ترک پر سب گنہگار ہوں گے لیکن اس مطلوب صورت کے وجود میں
آنے تک جن لوگوں کو عملاً منعۃ حاصل ہے ان کو ولایۃ بھی حاصل ہے اور معروف میں ان کی اطاعت
کی جائے گی۔ بالکل اسی طرح جیسے متغلب کو ولایۃ حاصل ہوتی ہے اور معروف میں اس کی اطاعت
کی جاتی ہے۔ مرکزی خلافت کا قیام مطلوب سہی، لیکن اس کے قیام تک لوگوں کو فوضی لا سرا
لھم نہیں چھوڑا جا سکتا۔ چنانچہ اس اصول کی بنیاد پر دارالاسلام کے ان ۵۷ ٹکڑوں کو مزید چھو
چھوٹے ٹکڑوں میں بانٹنا بھی ناجائز ہوگا۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد جب خلافت کا خاتمہ ہوا تو یہ مسئلہ مسلمان اہل علم کے لیے نہایت اہمیت
کا حامل ہوا کہ کیا مسلمان امت کا مرکزی خلافت کے بغیر رہنا شرعاً صحیح ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے
بعد جب دنیا کے مختلف خطوں میں مسلمانوں نے آزادی حاصل کی اور اپنی الگ ریاستیں تشکیل دیں
تو اس مسئلے پر بحث پھر گرم ہوگئی کہ کیا یہ ضروری ہے کہ مسلمان ایک ہی خلیفہ کے تحت ہوں؟ مصر کے
معروف عالم دین ابوزہرہ نے رائے ظاہر کی کہ شریعت کی رو سے ضروری ہے کہ تمام مسلمان ایک ہی
خلیفہ کے ماتحت ہوں۔ (۴۳) ان کے مشہور شاگرد ڈاکٹر وھبہ الزحیلی کی رائے اس کے برعکس یہ ہے
کہ ایک سے زائد مسلمان حکومتوں اور ریاستوں کے وجود پر شرعاً کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ (۴۴)
ڈاکٹر زحیلی نے تو اضطرار کی بنیاد پر ان بہت سی قیود اور پابندیوں کو بھی سند جواز عطا کیا ہے جو ایک
مسلمان ریاست میں دوسری مسلمان ریاست کے باشندے پر عائد کی جاتی ہیں اور جو فقہاء کے
نزدیک دارالاسلام میں صرف مستامن پر ہی عائد کی جا سکتی تھیں۔ (۴۵) بعض لوگوں نے فقہاء کی ان
نصوص سے استدلال کیا جن میں مواصلات کے ذرائع کی عدم ترقی کی وجہ سے دور دراز کے علاقوں
میں مختلف حکمرانوں کے وجود کو جائز تسلیم کیا گیا تھا۔ (۴۶) ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی رائے یہ ہے کہ فقہا

۴۳۔ أبوزھرۃ، العلاقات الدولیۃ، ص ۵۷-۶۱

۴۴۔ آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی، ص ۲۸۲-۲۸۵

۴۵۔ ایضاً، ص ۲۸۲-۲۸۳

ابتدا میں ایک سے زائد حکمرانوں کے وجود کو ناجائز تسلیم کرتے تھے لیکن وقت کے ساتھ ساتھ جب مختلف علاقوں میں مختلف حکمران برسر اقتدار آئے تو فقہاء نے بھی اسے جائز تسلیم کرلیا۔ (۴۷)

ہماری ناقص رائے میں یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، فقہاء نے مختلف حکمرانوں کے وجود کو بطور امر واقعی تسلیم کیا تھا، نہ کہ بطور امر قانونی۔ شرعاً خلیفہ کے لیے جو صفات مطلوب ہیں ان میں اکثر خلفاء راشدین کے بعد خلفاء میں مفقود رہیں، الا ما شاء اللہ۔ اس کے باوجود فقہاء نے ان کی خلافت کو تسلیم کیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انہوں نے ان شرائط کو غیر ضروری قرار دیا، بلکہ وہ تو بانگ دہل ان شرائط کی ضرورت کا اعلان کرتے رہے لیکن اس کے باوجود انہوں نے ان خلفاء کی خلافت تسلیم کی۔ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ ان کی خلافت تسلیم نہ کرنے سے بہت زیادہ سنگین نوعیت کی قانونی پیچیدگیاں پیدا ہوتیں۔ ذرا دیکھئے کہ امام غزالی (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) کس طرح اپنے دور میں خلافت کے وجود کو ثابت کرتے ہیں باوجود اس کے کہ ان کے دور کے خلیفہ میں وہ صفات مفقود تھیں جو شرعاً خلیفہ میں ہونی چاہئیں:

فان قيل : فان تسامحه بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة و غير ذلك من الخصال ، قلنا : ليست هذه مسامحة عن الاختيار ، ولكن الضرورات تبيح المحظورات ۔ فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه ۔ فليت شعرى من لا يساعد على هذا و يقضى ببطلان الامامة فى عصرنا لفوات شروطها ، و هو عاجز عن الاستبدال بالمتصدى لها ، بل هو ناقد للمتصف بشروطها ، فأى أحواله أحسن ، أن يقول : القضاة معزولون ، و الولايات باطلة ، و الأنكحة غير منعقدة ، و جميع تصرفات الولاة فى أقطار العالم غير نافذة ، و انما الخلق كلهم مقدمون على الحرام ، أو أن يقول : الامامة منعقدة ، و التصرفات و الولايات نافذة بحكم الحال و الاضطرار ؟ فهو بين ثلاثه أمور : اما أن

۴۶۔ العلاقات الدولية، ص ۵۹

۴۷۔ *The Muslim Conduct of State*, pp 75-77

یمنع الناس من الأنکحة و التصرفات المنوطة بالقضاء، و ھو مستحیل و مؤدّ الی تعطیل المعایش کلھا و یفضی الی تشتیت الآراء و مھلک الجماھیر و الدھماء، أو یقول : انھم یقدمون علی الأنکحة و و التصرفات و لکنھم مقدمون علی الحرام الا أنه لا یحکم بفسقھم و معصیتھم لضرورة الحال، و اما أن یقول : یحکم بانعقاد الامامة مع فوات شروطھا لضرورة الحال ۔ و معلوم أن البعید مع الأبعد قریب، و أھون الشرین خیر بالاضافة، و یجب علی العاقل اختیارہ ۔(۴۸)

[اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ خلیفہ کے لیے علم کی شرط میں نرمی کی جا سکتی ہے تو ضروری ہے کہ آپ اس کے لیے عدالت کی شرط اور اسی طرح کی دوسری شرائط میں بھی نرمی کریں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نرمی اختیاراً نہیں کی گئی بلکہ اضطرار کی وجہ سے ناجائز کام جائز ہو جاتا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مردار کا کھانا حرام ہے مگر موت اس سے زیادہ سخت ہے۔ پس جو اس قاعدے کو نظر انداز کر کے یہ فیصلہ کرتا ہے کہ اس دور میں خلیفہ کا وجود نہیں پایا جاتا، اور وہ تمام صفات سے متصف خلیفہ لانے سے عاجز بھی ہے، بلکہ جو ان صفات سے متصف ہو اس پر بھی وہ تنقید کرتا ہے، تو اس کے لیے کون سی بات اپنانا زیادہ بہتر ہے:

یہ کہنا کہ تمام قاضی معزول ہیں، ولایات باطل ہیں، نکاحوں کا انعقاد نہیں ہوتا، پورے علاقے میں حاکموں کے تمام تصرفات باطل ہیں اور سب لوگ حرام کا ارتکاب کر رہے ہیں؛

یا یہ کہنا کہ امامت منعقد ہے اور ولایات اور تصرفات حکم حال اور اضطرار کی وجہ سے نافذ ہیں؟

پس ایسے شخص کے سامنے تین راستے ہیں:

یا تو سب لوگوں کو نکاح سے اور ان تمام تصرفات سے منع کر دے جو قضاء سے متعلق ہیں، اور یہ ناممکن ہے۔ اس سے زندگی کا سارا کاروبار معطل ہو جائے گا، افکار منتشر ہو جائیں گے اور لوگوں کی غالب اکثریت ہلاکت کے گڑھے میں گر جائے گی؛

یا یہ کہے کہ لوگ نکاح اور دیگر تصرفات کریں مگر ایسا کر کے وہ حرام کا ارتکاب کریں گے، تاہم حکم حال اور اضطرار کی وجہ سے ان پر فسق کا حکم نہیں لگایا جائے گا؛

۴۸۔ الاقتصاد فی الاعتقاد (دار و مکتبۃ الھلال)، ص ۲۵۹۔۲۶۰

یا یہ کہے کہ شرائط کی کمی کے باوجود ضرورت حال کی وجہ سے امامت منعقد ہو چکی ہے۔
اور یہ بات معلوم ہے کہ ابعد کی موجودگی میں بعید کو قریب سمجھا جاتا ہے اور یہ کہ بڑے شر کی نسبت سے چھوٹے شر کو خیر کہا جاتا ہے اور عاقل پر اس چھوٹے شر کا اختیار کرنا واجب ہوتا ہے۔]

اسی طرح امام ابن تیمیہ کے دور میں بغداد کی خلافت کا خاتمہ ہوا اور فوری طور پر مرکزی خلافت کا قیام ممکن نہ رہا تو انہوں نے اس وقت موجود سیاسی نظام کو ممکن حد تک شریعت کی حدود کا پابند بنانے کے لیے انتہائی سعی کی اور اس دور کے سلاطین اور حکمرانوں کی حکومت تسلیم کی۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ مرکزی خلافت کے قیام کو ضروری نہیں سمجھتے تھے۔(۴۹)

ذرائع مواصلات کی عدم ترقی کا عذر بھی کم از کم عصر حاضر میں قابل قبول نہیں رہا اور اضطرار کی بنیاد پر اتنے بنیادی شرعی حکم کی معطلی بھی سمجھ سے بالاتر ہے۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ یورپی ممالک نے نصف صدی کے اندر آپس میں دو عالمگیر جنگیں لڑیں۔ اس کے باوجود وہ اگلی نصف صدی میں متحدہ یورپ کی شکل اختیار کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ مسلمان ممالک کی مرکزی خلافت کا قیام ناممکن سمجھا جائے جبکہ اس کا قیام مسلمانوں کے لیے بنیادی دینی فریضہ بھی ہے؟

فصل چہارم: پاکستان دارالاسلام ہے

اس باب کے مباحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ پاکستان اور دیگر ''اسلامی ریاستیں'' دارالاسلام ہیں۔ بعض اہل علم نے اس باب کے مندرجات پر چند تحفظات کا اظہار کیا ہے۔ اس لیے یہاں چند امور کی مزید توضیح کی جاتی ہے:

دو مختلف پہلو

فقہا کے نصوص کا بغور جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس موضوع کو دو مختلف پہلوؤں سے

۴۹۔ امام ابن تیمیہ کے سیاسی نظریے پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے:

Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah* (Islamabad: 1973); Nyazee, *Theories of Islamic Law*, pp 254-62.

نیز دیکھئے: مولانا ابوالحسن ندوی، تاریخ دعوت وعزیمت (کراچی: ادارۂ نشریات اسلامی، تاریخ ندارد) ج ۲۔

دیکھتے ہیں اور شرعی احکام کے فہم کے لیے ان دو پہلوؤں کا اختلاف حال مدنظر رکھنا ضروری ہے:

اولاً: کچھ علاقے پہلے ہی سے ایک معلوم حقیقت کے طور پر دارالاسلام یا دارالکفر قرار دیے گئے ہیں۔ اس مقصد کے لیے بنیادی طور پر فقہا اس بات کو دیکھتے ہیں کہ کس علاقے پر کن کا ''تسلط'' (effective control) ہے۔ امام سرخسی کہتے ہیں:

البقعة انما تنسب الينا أو اليهم باعتبار القوة و الشوكة ۔

اب اس بات کا اندازہ کیسے لگایا جائے گا کہ تسلط مسلمانوں کا ہے یا غیر مسلموں کا؟ تو اس کے لیے امام سرخسی نے یہ واضح معیار تجویز کیا ہے کہ یہ علاقہ کن کی طرف ''منسوب'' ہے؟

و لما بقيت هذه البقعة منسوبة اليهم عرفنا أن القوة فيها لهم ۔

پس اصول یہ ہوا کہ جو علاقے مسلمانوں کے تسلط کے تحت ہیں وہ دارالاسلام ہیں اور تسلط کا علم اس بات سے ہوتا ہے کہ کون سا علاقہ مسلمانوں کی طرف منسوب ہے؟ پس جو علاقہ ''مسلمانوں کا'' ہے، وہ دارالاسلام ہے۔

ثانیاً: دوسرا پہلو اس مسئلے کا یہ ہے کہ جو علاقہ پہلے ہی سے دارالکفر ہو، وہ کب دارالاسلام بنتا ہے؟ اور جو علاقہ پہلے ہی سے دارالاسلام ہو، وہ کب دارالکفر بنتا ہے؟ بہ الفاظِ دیگر، کب ہم یہ کہیں گے کہ کسی دارالکفر پر غیر مسلموں کا تسلط ختم ہوا اور مسلمانوں کا تسلط قائم ہو گیا؟ اسی طرح کب یہ کہا جائے گا کہ کسی دارالاسلام پر مسلمانوں کا تسلط ختم ہوا اور غیر مسلموں کا تسلط قائم ہوا؟

پہلے دارالکفر کے دارالاسلام میں تبدیل ہونے کا مسئلہ لے لیجیے کیونکہ اس پر حنفی فقہا کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

امام سرخسی نے صراحت کی ہے کہ دارالکفر کے کسی ٹکڑے کو مسلمانوں نے فتح کر لیا تب بھی محض ''فتح'' (occupation) سے وہ علاقہ دارالاسلام نہیں بن جاتا جب تک کہ مسلمانوں کا حکمران دو میں سے کوئی ایک کام نہ کرے:

یا تو وہ اس علاقے کو دارالاسلام ''بنا دے'' (**تصيير البقعة دار اسلام**)؛

یا وہ اس علاقے میں اسلامی قانونی نظام نافذ کر دے (**اجراء أحكام الاسلام**)۔

یہ دونوں کام تبھی ہوں گے جب occupation کے بعد annexation بھی ہو۔

پس اسلامی احکام کے اجرا کی شرط اس علاقے کے لیے ہے جو پہلے دار الکفر ہو لیکن اب اسے مسلمانوں نے فتح کر لیا ہو۔ یہ شرط اس علاقے کے لیے نہیں ہے جو پہلے سے دار الاسلام ہو۔

اس بات کی مزید وضاحت کے لیے اس مسئلے پر غور کریں کہ جو علاقہ پہلے سے دار الاسلام ہو اس کے دار الکفر بننے کے لیے کیا شرائط ہیں؟

صاحبین کا موقف یہ ہے کہ جب اس علاقے میں کفر کے احکام کا "غلبہ" (ظهور أحكام الكفر) ہو جائے تو وہ دار الاسلام باقی نہیں رہتا، بلکہ دار الکفر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا موقف یہ ہے، اور یہی حنفی مذہب ہے، کہ محض اتنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ دو شرائط اور بھی ہیں:

ایک یہ کہ مسلمانوں یا غیر مسلموں کو امان دینے کا اختیار مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل کر غیر مسلموں کے ہاتھ آ جائے؛

دوسری یہ کہ وہ علاقہ ہر طرف سے دار الکفر نے گھیرے میں لے لیا ہو۔

اس کی واضح مثال اندلس میں ملتی ہے جو کسی زمانے میں دار الاسلام تھا لیکن بعد میں آہستہ آہستہ اس کے مختلف حصوں پر غیر مسلموں کا تسلط قائم ہوا اور بالآخر ۱۴۹۲ء میں اسلامی اندلس کا مکمل خاتمہ ہو گیا۔ ہندوستان کے متعلق بھی یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اورنگ زیب عالم گیر کے بعد وہ ایک ریاست یا اکائی کے طور پر باقی نہیں رہا بلکہ مختلف ٹکڑوں میں بٹ گیا اور اسی بنا پر مختلف علاقوں کا حکم مختلف رہا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ہی اس کا زیادہ تر حصہ باقاعدہ طور پر "برطانوی ہند" کا حصہ ہوا۔ البتہ بعض علاقوں میں اس کے بعد بھی امام ابو حنیفہ کی ذکر کردہ تین شرائط، یا ان میں کوئی ایک یا دو، پوری نہ ہو سکیں۔ ۱۹۴۷ء میں جو علاقے برطانوی تسلط سے آزاد ہو کر پاکستان میں شامل ہوئے ان پر مسلمانوں کا تسلط قائم ہوا۔ ان میں سے بعض علاقے تو ایسے تھے جن پر برطانوی تسلط پورا ہوا ہی نہیں تھا اور اس وجہ سے وہ کبھی دار الکفر بنے ہی نہیں تھے اور جو علاقے برطانوی تسلط کی وجہ سے دار الکفر بن چکے تھے، وہ بھی اب دار الاسلام بن گئے کیونکہ ان پر غیر مسلموں کا تسلط ختم ہو گیا اور مسلمانوں کا تسلط قائم ہوا۔ ۱۹۴۹ء میں جب دستور ساز اسمبلی نے قراردادِ مقاصد منظور کی تو گویا

سرکاری طور پر اعلان کیا گیا کہ یہ علاقے دارالاسلام ''بنا دیے گئے۔''

باقی رہی یہ بات کہ کئی شرعی احکام کا نفاذ پاکستان میں تا حال نہیں ہوسکا تو اس بنا پر اس کی دار الاسلام کی حیثیت ختم نہیں ہوجاتی۔ اس بات کی مزید وضاحت اگلے نکتے کے تحت آرہی ہے۔

دارالاسلام یا دارالکفر قرار دیے جانے کے قانونی نتائج

اگر ان علاقوں کو دارالکفر قرار دیا جائے تو پھر اس کے قانونی نتائج کیا ہوں گے؟ حنفی فقہ کے مطابق بہت سے احکام ایسے ہیں جن کا اطلاق صرف دارالاسلام میں ہی ہوتا ہے۔ اگر پاکستان اور اس طرح دیگر مسلمان ریاستوں کو دارالکفر قرار دیا گیا تو ان علاقوں کے غیر مسلم باشندوں کی حیثیت ذمیوں کی نہیں رہے گی؛ ان سے ایک روپے کے بدلے دو روپے لینا جائز ہوگا؛ ان کے قتل پر قصاص کی سزا نہیں ہوگی کیونکہ ایک تو قصاص کے احکام کا اطلاق صرف دارالاسلام میں ہوتا ہے اور دوسرے قصاص صرف اس غیر مسلم کے قتل کا لیا جا سکتا ہے جو ذمی ہو۔ اسی طرح حدود سزاؤں کا نفاذ بھی صرف دارالاسلام میں ہی ہوتا ہے۔ غیر مسلم ریاستوں میں ظلم کے شکار مسلمانوں کی نصرت کی قانونی ذمہ داری بھی صرف ان مسلمانوں پر ہوتی ہے جو دارالاسلام کے باشندے ہوں۔ اسی طرح اگرچہ مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے کہ کسی دوسرے مسلمان سے دارالکفر میں بھی ایک روپے کے بدلے میں دو روپے لے لیکن اگر اس نے ایسا کیا تو دارالاسلام کی عدالتیں اس کے خلاف کاروائی نہیں کرسکیں گی۔ پھر اس صورت میں کیا کیا جائے گا جب دارالاسلام کا سرے سے وجود ہی نہ ہو؟ بہ الفاظِ دیگر، ان علاقوں کو دارالکفر قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اسلامی قانون کا وہ حصہ جس کا اطلاق اجتماعی امور میں ہوتا ہے، سرے سے غیر متعلق ہوجائے گا۔

اس کے جواب میں بعض لوگوں نے کہا کہ اسلامی قانون کا یہ حصہ وقتی طور پر غیر متعلق تو ہوجائے گا لیکن اس کے غیر متعلق ہونے کی وجہ اصل میں یہ ہوگی کہ یہ علاقہ دارالاسلام نہیں ہے؛ اس لیے سب لوگوں کی اولین ذمہ داری یہ ہوگی کہ اس علاقے کو دارالاسلام میں تبدیل کردیں اور اس کے بعد ہی اسلامی قانون کے نفاذ کی بات کریں۔ ہماری ناقص رائے میں یہ موقف نہ صرف انتہائی خطرناک نتائج اور خون ریزی کا باعث ہوگا بلکہ اس موقف کی فقہی بنیاد ہی صحیح نہیں ہے۔ درحقیقت

فقہی و قانونی لحاظ سے ظالم یا کافر حکمران کے خلاف خروج کا اس بات کے ساتھ کوئی براہ راست تعلق ہی نہیں ہے کہ اس حکمران کے زیر تسلط علاقہ دارالاسلام ہے یا دارالکفر۔

معلوم حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہ بنوامیہ کے اکثر حکمرانوں کو ظالم اور نااہل سمجھتے تھے اور ان کے خلاف خروج کرنے والوں کے ہمدرد اور معاون بھی تھے۔ اسی طرح آپ نے جن دو عباسی حکمرانوں کا دور دیکھا انھیں بھی اس منصب کے لیے نااہل سمجھا اور منصور کے خلاف خروج کرنے والوں کے ساتھ عملی تعاون بھی کیا۔ آپ نے بنوامیہ اور بنوعباس کی عدالتوں کے فیصلوں پر کڑی تنقید بھی کی اور حکمرانوں کے طرز عمل اور پالیسی کے سخت نکتہ چین بھی رہے۔ اس کے باوجود خروج کے جواز یا وجوب کے متعلق آپ کے موقف کی بنیاد یہ نہیں تھی کہ ان حکمرانوں کے دور میں احکام کفر کے غلبے، یا احکامِ اسلام کے عدمِ نفاذ کی بنا پر یہ علاقہ دارالاسلام نہیں رہا ہے۔ اس کے برعکس آپ کا موقف یہ رہا کہ اسلامی احکام کی خلاف ورزی کر کے، اور بعض احکام کفر کے اجرا کی بنا پر، یہ حکمران اپنا حق حکمرانی کھو چکے ہیں کیونکہ یہ بالاتر قانون کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوئے ہیں۔ بہ الفاظِ دیگر، خروج کے جواز یا وجوب کے متعلق آپ کے موقف کی بنا ہی اسی امر پر تھی کہ یہ علاقہ دارالاسلام ہے اور اسی لیے یہاں اسلامی شریعت کی بالادستی لازم ہے۔

باب چہارم:

بین الاقوامی قانون کی حجیت کا مسئلہ

عصر حاضر میں جہاد کے مسائل پر کی جانے والی کوئی بھی بحث اس وقت تک ادھوری رہے گی جب تک اس میں اس بات کا بھی فیصلہ نہ کیا جائے کہ موجودہ بین الاقوامی قانون کی حیثیت کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت مسلمانوں کی تمام ریاستوں نے چند بین الاقوامی معاہدات پر دستخط کیے ہیں اور ساتھ ہی انہوں نے بین الاقوامی عرف کی پابندی بھی تسلیم کی ہے۔ نیز بین الاقوامی تعامل میں چند اصولوں کو قانونی طور پر مسلمات کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔ اس لیے جب تک معاصر بین الاقوامی قانون کی حجیت و عدم حجیت کا فیصلہ نہ کیا جائے جہادی کارروائیوں کے جواز اور عدم جواز کا فیصلہ بھی نہیں کیا جاسکتا۔

بعض مسلمان اہل علم نے بین الاقوامی قانون کی حجیت کو اس بنا پر تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ یہ غیر مسلموں کا وضع کردہ قانون ہے اور اسلام سے متصادم ہے۔ بعض نے اس سے آگے بڑھ کر یہ اصولی اعتراض کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا کسی اور کے لیے قانون سازی کا اختیار ماننا شرک ہے۔ بعض نے مزید آگے بڑھ کر یہ اعتراض کیا ہے کہ چونکہ موجودہ دور میں ریاست کو اقتدار اعلیٰ (Soverignty) کا حامل سمجھا جاتا ہے اور اقتدار اعلیٰ کی صفت صرف اللہ تعالیٰ ہی کے لیے زیبا ہے اس لیے ریاست قانون سازی کر کے دراصل خدائی اختیارات پر ڈاکہ ڈالنے کی کوشش کرتی ہے۔ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ معاصر بین الاقوامی قانون نے دفاع کے ماسوا جنگ کی دیگر قسموں پر پابندی لگائی ہے جبکہ اسلامی جہاد صرف دفاع تک محدود نہیں ہے۔ اخیراً اقوام متحدہ کے منشور کے حوالے سے ایک بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس کے تحت بعض اوقات جب فوجی کارروائی کی جاتی ہے تو اس کی کمان غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور کارروائی مسلمانوں کے خلاف کی جاتی ہے۔ اس باب میں ہم ان مسائل کا جائزہ پیش کریں گے۔

فصل اول: کیا بین الاقوامی قانون غیر مسلموں نے وضع کیا ہے؟

بین الاقوامی قانون کے حق میں جو بیانیہ پیش کیا جاتا ہے وہ کچھ اس نوعیت کا ہے:

اولاً: بین الاقوامی قانون کے مآخذ

یہ مفروضہ کہ اس قانون کو غیر مسلموں نے وضع کیا ہے حقیقت پر مبنی نہیں ہے کیونکہ بین الاقوامی قانون کے دو بڑے مآخذ میں ایک عرف (Custom) یعنی بین الاقوامی تعامل ہے اور دوسرا معاہدات (Treaties)۔[۱] ان دونوں مآخذ میں کوئی بھی بالذات غلط نہیں ہے، نہ ہی اس کو غیر مسلموں کی تخلیق سمجھا جاسکتا ہے۔ بین الاقوامی تعامل میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان مشترک ہیں۔ مثلاً سفیروں کے لیے حفاظت (Diplomatic Immunity) کا اصول شریعت نے نہ صرف تسلیم کیا ہے بلکہ اس کی شد و مد سے تلقین کی ہے۔[۲] یہ اصول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے بھی لوگوں نے تسلیم کیا تھا اور اس پر عام طور پر عمل بھی ہوتا تھا۔ مختلف علاقوں، مختلف مذاہب اور مختلف نظام ہائے قانون سے وابستہ انسانوں نے گویا اس اصول کو مان کر اسے بین الاقوامی عرف کا حصہ بنا دیا۔ جدید بین الاقوامی نظام کے وجود میں آنے کے بعد البتہ اس میں اضافہ یہ ہوا کہ ہر ریاست نے دوسری ریاستوں میں اپنے مستقل سفیر تعینات کیے اور یوں ہر ریاست میں دوسری ریاستوں کے سفارتخانے وجود میں آ گئے۔ ان سفارتخانوں کا وجود بین الاقوامی تعلقات کے لیے ضروری سمجھا جاتا ہے اور سبھی ریاستوں نے اس ضرورت کو تسلیم کیا ہے۔ اس لیے اسے بھی بین الاقوامی عرف کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ بیسویں صدی عیسوی میں کوشش کی گئی کہ بین الاقوامی عرف کے اصول اور ضوابط کو معاہدات کی شکل میں منضبط کیا جائے۔ چنانچہ "ویانا معاہدہ متعلقہ بہ سفارتی تعلقات ۱۹۶۱ء" نے ان اصول و ضوابط کو معاہدے کی شکل بھی دے دی۔ تقریباً یہی طریقہ بین الاقوامی قانون کے دوسرے شعبوں میں بھی اپنایا گیا ہے۔ گویا بین الاقوامی قانون تمام انسانوں کی مشترکہ کاوشوں سے وجود میں آیا ہے اور اس میں مسلمانوں کی شریعت کے

۱۔ *Modern Introdction to International Law*, pp 35-60

۲۔ اسلامی قانون میں سفیروں کے حقوق و فرائض کے معاصر بین الاقوامی قانون کے ساتھ تقابل پر مبنی ایک اچھے مطالعے کے لئے دیکھیے:

محمد مطیع الرحمان، العلاقات الدبلوماسیة، بحث مقدم لنیل درجة الماجستیر فی الشریعة والقانون بکلیة الشریعة والقانون، الجامعة الاسلامیة العالمیة اسلام آباد،

ضوابط اور اصول بھی بہت حد تک سموئے گئے ہیں۔ بلکہ بین الاقوامی قانون کے بعض غیر مسلم ماہرین نے بھی اس بات کا اقرار کیا ہے کہ اسلامی قانون میں کتاب السیر کی جزئیات کو بین الاقوامی تعامل کے ثبوت کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے کیونکہ ایک تو ان جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک قانونی اصول صدیوں سے رائج ہے، دوسرے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانوں کے ایک بہت بڑے گروہ نے ان اصولوں کو مانا ہے۔ [۳]

ثانیاً: بین الاقوامی قانون کے ماہرین اور عدالتی نظائر

ابتدا میں بین الاقوامی عرف کی پہچان اور اس کی تشریح کا کام بین الاقوامی قانون کے وہ ماہرین کرتے تھے جنہوں نے ریاستوں کے تعامل کے تجزیے اور تحقیق میں عمریں صرف کی ہوتی تھیں۔ انیسویں صدی کے آخر میں ریاستوں کی جانب سے باقاعدہ کوشش کی گئی کہ اس تعامل کو معاہدات کی شکل میں منضبط کیا جائے۔ بیسویں صدی میں بعض بین الاقوامی عدالتیں وجود میں آ گئیں جنہوں نے بین الاقوامی قانون کی وضاحت اور تشریح کے کام کو مزید بہتر کیا۔ ان میں بالخصوص ''مستقل بین الاقوامی عدالت انصاف'' (Permanent Court of International Justice) کا کام نہایت اہم ہے۔ اقوام متحدہ کی تنظیم کے قیام کے بعد یہی کام اس تنظیم کی اہم شاخ ''بین الاقوامی عدالت انصاف'' (International Court of Justice) کے ذمے آ گیا ہے۔

ثالثاً: بین الاقوامی قانون کمیشن

اسی طرح بین الاقوامی تعامل کو معاہدات کی شکل میں منضبط کرنے کا کام ایک بین الاقوامی کمیشن International Law Commission کے سپرد کر دیا گیا ہے جس میں مختلف نظام ہائے قوانین سے وابستہ افراد کو نمائندگی دی جاتی ہے۔ [۴] یہ کمیشن مختلف ریاستوں کی رائے اور مشورے سے معاہدات کی تحریر و تسوید کا کام کرتا ہے اور جب ایک دفعہ مسودہ تکمیل تک پہنچ جائے تو پھر اسے

۳۔ جیسا کہ باب اول میں گزر چکا ہے، بین الاقوامی عدالت انصاف کے سابق جج ویرامنتری اس رائے کے پرجوش حامیوں میں ہیں۔

۴۔ بین الاقوامی قانون کی تدوین کے مختلف مراحل پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے:

Modern Introdction to International Law, pp 9-32.

ریاستوں کے سامنے منظوری کے لیے پیش کیا جاتا ہے۔ ریاستیں چاہیں تو اس مسودے کو مسترد بھی کر سکتی ہیں اور اس میں بہتری کے لیے مزید تجاویز بھی دے سکتی ہیں۔ بالآخر جب معاہدہ قابل قبول شکل میں آجاتا ہے تو ریاستیں اس پر دستخط کرنا شروع کر دیتی ہیں۔ تاہم قانونی لحاظ سے اس معاہدے پر عمل کی پابند صرف وہی ریاستیں ہوتی ہیں جنہوں نے اس پر دستخط کیے ہوتے ہیں۔ بین الاقوامی قانون نے ریاستوں کا یہ حق بھی تسلیم کیا ہے کہ وہ چاہیں تو معاہدے کی بعض دفعات کو ماننے سے انکار کریں اور اس پر اپنے تحفظات (Reservations) ظاہر کریں۔[۵]

رابعاً: مسلمان ریاستوں کا کردار

اب اگر ۵۷ ریاستیں ایسی ہیں جو "مسلمان ریاستیں" کہلاتی ہیں اور یہ ۵۷ ریاستیں بین الاقوامی کمیشن میں معاہدات کی تیاری کے دوران میں غافل رہیں، یا معاہدات پر بغیر سوچے سمجھے دستخط کریں، یا اسلامی قانونی کے اصولوں کو ان معاہدات میں شامل کرنے کی کوشش نہ کریں، یا ان معاہدات سے ان شقوں کو دور کرنے کی کوشش نہ کریں جو شریعت سے متصادم ہوں، یا وہ ان شقوں پر اپنے تحفظات کا بھی اظہار نہ کریں تو اس کی ذمہ داری بین الاقوامی قانون پر کیسے ڈالی جاسکتی ہے اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اس قانون کو غیر مسلموں نے اپنے مقاصد کے لیے وضع کیا ہے؟ جہاں کہیں بھی مسلمان ریاستوں نے اپنی بات کہنے کی کوشش کی ہے تو اسے سنا بھی گیا ہے اور بین الاقوامی قانون میں سمویا بھی گیا ہے۔ مثال کے طور پر جب جنیوا معاہدات کے ساتھ ملحق کرنے کے لیے ۱۹۷۷ء میں دو اضافی معاہدات وضع کیے جارہے تھے تو مسلمان ریاستوں، اور تیسری دنیا کی کئی ریاستوں، نے زور ڈالا کہ آزادی کی مسلح جدوجہد کو بین الاقوامی جنگ شمار کیا جائے اور آزادی کے لیے لڑنے والوں کو قانوناً مقاتل کی حیثیت دی جائے۔ چنانچہ پہلے اضافی پروٹوکول میں یہ قواعد تسلیم کر لیے گئے۔ اسی طرح میثاق برائے حقوق اطفال (Convention on the Rights of the Child) میں مسلمانوں کا یہ اعتراض تسلیم کیا گیا کہ تبنی (adoption) کو چونکہ اسلامی قانون تسلیم نہیں کرتا اس لیے اس معاہدے میں اسلامی قانون کے تصورات "کفالۃ" اور "وصایۃ"

۵۔ میثاق ویانا کی دفعہ ۲۰

کے لیے گنجائش پیدا کی جائے۔

یہ تمام باتیں اپنی جگہ درست ہیں لیکن درج ذیل حقائق بھی کسی طور نظر انداز نہیں کیے جاسکتے:

اولاً: قومی ریاست اور بین الاقوامی قانونی نظام

بین الاقوامی قانون، جو دراصل ''قومی ریاست'' (Nation-state) کے تصور پر مبنی ہے
اصلاً مغربی تخلیق ہے۔ سترھویں صدی عیسوی میں جب یورپ میں ''مقدس رومی بادشاہت
(Holy Roman Empire) کا خمیازہ بکھر گیا اور اس بادشاہت کے مختلف ٹکڑے آپس میں مذہبی
سیاسی اور علاقائی بنیادوں پر لڑنے لگے تو اس کے بعد ہی قومی ریاست کا تصور تشکیل پایا اور ۱۶۴۸
میں ویسٹ فالیہ کے معاہدے کے ذریعے ان ٹکڑوں کو الگ ریاست کے طور پر تسلیم کیا گیا۔ اگ
دوسو سال تک یہ بین الاقوامی نظام صرف یورپ میں ہی رائج رہا۔ غیر یورپی اور غیر مسیحی اقوام کو ا
قانون کے تحت اس قابل ہی نہیں سمجھا جاتا تھا کہ وہ کوئی الگ تشخص اور قانونی حقوق رکھتے ہیں
یورپ سے باہر کی پوری دنیا کو عملاً ایسا علاقہ تصور کیا جاتا تھا جس کا کوئی مالک نہیں تھا (erra
nulius) اور اسی بنا پر ہر یورپی طاقت کے لیے یہ حق تسلیم کیا گیا کہ وہ جس علاقے پر قابض
ہو جائے تو وہ اس کی ملکیت میں آجاتا ہے۔ پہلی دفعہ عثمانی خلافت کے لیے کچھ حقوق ۱۸۵۶ء میں
ایک معاہدے کے ذریعے تسلیم کیے گئے۔ ۱۹۰۵ء میں جاپان کے لیے بھی کچھ حقوق تسلیم کیے گئے
پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ء۔۱۹۱۸ء) کے نتیجے میں عثمانی خلافت کا بھی خاتمہ کیا گیا۔ البتہ نئے مقبوضہ
جات کے لیے ''نظامِ انتداب'' (Mandate System) تشکیل دیا گیا۔ (اس نظام پر بحث ا
کتاب کے آخری حصے میں آرہی ہے۔) اوپن ہائم نے، جسے بین الاقوامی قانون کے بہترین
شارحین میں تصور کیا جاتا ہے، بین الاقوامی قانون پر اپنی شہرۂ آفاق کتاب nternational
Law: A Treatise کے دوسرے ایڈیشن (مطبوعہ ۱۹۱۲ء) میں تصریح کی کہ کسی غیر یورپی وغ
مسیحی قوم کو بین الاقوامی نظام میں تبھی قبول کیا جاسکتا ہے اگر وہ تین شرائط پوری کرے:

۱۔ وہ تہذیب کی ایک خاص حد تک پہنچ چکی ہو؛

۲۔ وہ بین الاقوامی برادری کے ارکان وشرائط اور حدود وقیود کو قبول کرنے پر تیار ہو؛ اور

۳۔ بین الاقوامی برادری بھی اسے قبول کرنے پر آمادہ ہو۔

ان شرائط کا آسان الفاظ میں مطلب یہی تھا کہ غیر یورپی و غیر مسیحی اقوام صرف یورپی مسیحی اقوام کی مرضی سے اور ان کی شرائط پر ہی اس نظام کا حصہ بن سکتی ہیں۔

اوپن ہائم نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ ریاست ہائے متحدہ امریکا دراصل مسیحی یورپ ہی توسیعی شکل ہے۔ دوسری جانب اس نے ایتھوپیا کے متعلق بھی کسی لگی لپٹی کے بغیر کہہ دیا کہ مسیحی ہونے کے باوجود وہ اس بین الاقوامی نظام کا حصہ نہیں ہے کیونکہ وہ ابھی تہذیب کی کم از کم حد سے نیچے ہے! ان شرائط کی بازگشت بین الاقوامی عدالتِ انصاف کے منشور (۱۹۴۵ء) میں بھی ملتی ہے جس میں بین الاقوامی قانون کے بنیادی مآخذ بین الاقوامی معاہدات اور بین الاقوامی تعامل کے بعد تیسرے ماخذ کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے: ''قانون کے قواعدِ عامہ جنھیں مہذب اقوام نے تسلیم کیا ہو'' (general principles of law recognized by civilized nations)۔

دوسری جنگ عظیم (۱۹۳۹ء۔۱۹۴۵ء) کے بعد جب یورپی طاقتیں ایشیا اور افریقہ پر مزید تسلط قائم نہ رکھ سکیں تو ایک ایک کر کے ان کے مقبوضہ علاقوں نے آزادی حاصل کی اور اب یہی مقبوضہ علاقے، اور نظامِ انتداب کے تحت رکھے گئے علاقے، ''قومی ریاستوں'' میں تبدیل ہو گئیں۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ غیر یورپی و غیر مسیحی اقوام اپنی مرضی سے اس بین الاقوامی نظام کا حصہ نہیں بنی ہیں بلکہ حالات اور واقعات کے جبر نے ہی انھیں اس نظام کا حصہ بنایا ہے۔ ایسی صورت میں یہ دعوی ہی باطل ہے کہ بین الاقوامی قانون انسانوں کا مشترکہ ورثہ ہے۔ اس کے برعکس ہوا یہ ہے کہ اس قانون کے ذریعے مغربی اقوام کے تصورات اور معیارات کو ہی تمام انسانوں کے مسلمہ اقدار کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ البتہ یہ بات اپنی جگہ اہم ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ غیر یورپی و غیر مسیحی اقوام کی اہمیت بڑھتی جا رہی ہے اور اگر کسی اور نظام قانون کو بین الاقوامی قانون کے متبادل، یا فریق، کے طور پر اس وقت دیکھا جا رہا ہے تو وہ اسلامی قانون ہی ہے۔

پس ضرورت اس امر کی ہے کہ بین الاقوامی قانون کی صفائیاں پیش کرنے کے بجائے اسلامی قانون کا متبادل تصور پورے اعتماد کے ساتھ پیش کیا جائے۔

ثانیاً: بین الاقوامی معاہدات اور ملکی قانون کا تعلق

دوسری بات جو سمجھنے کی ہے وہ بین الاقوامی قانون اور ملکی قانون کے درمیان تعلق کی نوعیت ہے جس کے بارے میں مختلف نظام ہائے قوانین نے مختلف نظریات دیے ہیں۔ جن ریاستوں میں فرانس کا سول لا سسٹم رائج ہے وہاں بین الاقوامی قانون اور ملکی قانون کی وحدت کا نظریہ (Monism) عام طور پر قبول کیا گیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے جب کوئی ریاست کسی معاہدے کا حصہ بن جاتی ہے تو اس معاہدے کی دفعات اس ریاست کے قانون کا حصہ بن جاتی ہیں۔ اس نظریے کے برعکس برطانیہ کا کامن لا سسٹم جن ریاستوں میں رائج ہے، بشمول پاکستان کے، وہاں ثنویت (Dualism) کا نظریہ رائج رہا ہے جس کی رو سے بین الاقوامی معاہدے کی دفعات اس وقت تک ملکی قانون کا حصہ نہیں بن سکتیں جب تک کہ اس ریاست کی مقننہ اس سلسلے میں باقاعدہ قانون سازی نہ کرلے۔ مثال کے طور پر پاکستان نے آداب القتال سے متعلق ۱۹۴۹ء کے چاروں جنیوا معاہدات پر دستخط کیے ہیں اور وہ ان معاہدات کی توثیق بھی کر چکا ہے۔ تاہم پاکستان کی پارلیمنٹ نے تا حال ان معاہدات کی دفعات کو ملکی سطح پر نافذ کرنے کے لیے Incorporating Legislation نہیں کی ہے۔ اس لیے پاکستانی عدالتوں میں جنیوا معاہدات کی خلاف ورزی کی بنیاد پر کوئی قانونی کاروائی نہیں کی جاسکتی۔

پچھلے کچھ عرصے سے اقوامِ متحدہ نے ایک اور نظریے کی پرچار شروع کی ہے جسے Coordinationism کہا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے بین الاقوامی قانون اور ملکی قانون میں کوئی تصادم نہیں ہے کیونکہ ان دونوں قوانین کا دائرۂ کار ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ بین الاقوامی قانون بین الاقوامی سطح پر کام کرتا ہے جبکہ ملکی قانون ملکی سطح پر نافذ ہوتا ہے۔ تاہم جب کوئی ریاست کسی معاہدے پر دستخط کرتی اور پھر اس کی توثیق بھی کرتی ہے تو اس کے بعد بین الاقوامی سطح پر وہ اس معاہدے کی پابند ہوتی ہے۔ اگر اس معاہدے پر عمل کی راہ میں کوئی رکاوٹ حائل ہے تو اس ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ رکاوٹ دور کردے۔ چنانچہ اگر وہ ریاست اپنے ملکی قانون کی وجہ سے اس معاہدے پر عمل نہیں کرسکتی تو اس کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ اس ملکی قانون کو تبدیل کردے! یہی

نظریہ ہے جس کا پرچار حقوق انسانی کے لیے کام کرنے والی ملکی وغیر ملکی این جی اوز کرتی ہیں اور اسی نظریے کی بنیاد پر مختلف ملکی قوانین میں تبدیلی کے لیے وہ ریاست پر دباو ڈالتی ہیں۔

ثالثاً: بین الاقوامی معاہدات پر تحفظات

پاکستان اور دیگر مسلمان ریاستیں بعض اوقات کسی بین الاقوامی معاہدے پر دستخط کرنے کے وقت ایک عمومی تحفظ کا اظہار کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر بچے کے حقوق سے متعلق بین الاقوامی معاہدے پر پاکستان نے اس تحفظ کا اظہار کیا ہے کہ پاکستان اس معاہدے کی دفعات پر اسلامی قانون کے اصولوں کے اندر عمل کرے گا۔ اسی طرح عورتوں کے خلاف ہر نوعیت کے امتیازی سلوک کے خاتمے کے معاہدے پر پاکستان نے اس تحفظ کا اظہار کیا ہے کہ پاکستان اس معاہدے پر دستورِ پاکستان کی مقرر کردہ حدود کے اندر عمل کرے گا۔

اس طرح کے ''عمومی تحفظ'' کے متعلق بین الاقوامی قانون کا اصول یہ ہے کہ یہ غیر موثر ہوتا ہے کیونکہ آپ کو واضح طور پر بتانا پڑتا ہے کہ آپ معاہدے کی کس شق سے اپنے آپ کو مستثنیٰ قرار دے رہے ہیں؟ نیز آپ کسی ایسی شق سے استثنا نہیں حاصل کر سکتے جو اس معاہدے کی اصل روح اور مقصد کا اظہار کرتی ہو۔ اخیراً، جب بھی مسلمان ریاستیں اسلامی قانون کی رو سے تحفظ کا اظہار کرتی ہیں تو دوسری ریاستیں اس تحفظ کو ''امتیازی'' (discriminatory) قرار دیتی ہیں۔ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان ریاستوں کے نزدیک اسلامی قانون ہے ہی امتیازی؟

رابعاً: بین الاقوامی قانون کا دباؤ

ان امور کی بنا پر یہ بہت ضروری ہو گیا ہے کہ معاہدے پر دستخط کرنے اور ان کی توثیق کرنے کا عمل نہایت احتیاط سے سرانجام دیا جائے۔ برطانوی نظام کی پیروی میں پاکستان میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ معاہدات کی توثیق انتظامیہ کا کام ہے۔ چنانچہ معاہدات کی توثیق وزارتِ خارجہ میں سیکریٹری کی سطح کا افسر کرتا ہے۔ اب برطانیہ میں تو مختلف عوامل کی وجہ سے شاید یہ معاملہ اتنا سنگین نہ ہو لیکن پاکستان جیسی ریاست کے لیے یہ بات نہایت خطرناک نتائج کا باعث بن سکتی ہے کہ ایک بیوروکریٹ پوری قوم کو بین الاقوامی سطح پر پابند کر دیتا ہے!

امریکا میں معاہدات کی توثیق کا اختیار اسی وجہ سے مقننہ کے ایوانِ بالا، سینیٹ، کو دیا گیا ہے اور سینیٹ میں امریکا کی تمام اکائیوں کو برابر کی نمائندگی دی گئی ہے۔ بعض اوقات کسی معاہدے پر خود امریکی صدر دستخط کرتا ہے لیکن اس کے باوجود امریکی سینیٹ اس کی توثیق سے انکار کردیتی ہے۔ ماضیِ قریب کی ایک مثال یہ ہے کہ بل کلنٹن نے سی ٹی بی ٹی پر دستخط کیے لیکن سینیٹ نے اس معاہدے کی توثیق سے انکار کردیا۔ کیا ضروری نہیں ہے کہ پاکستان میں بھی معاہدات کی توثیق کا کام سینیٹ، یا پارلیمنٹ کی قومی سلامتی کی کمیٹی، کے سپرد کیا جائے؟

بین الاقوامی قانون اور حقوقِ انسانی کی تنظیموں کے دباو کا اندازہ اس ایک مثال سے لگائیے کہ پاکستان ابھی تک ''بچے کے اغوا سے متعلق معاہدۂ ہیگ'' کا فریق نہیں بنا لیکن اس کے باوجود پاکستان کی عدالتِ عظمیٰ نے کچھ عرصہ قبل ایک مقدمے میں باپ کی جانب سے بچے کے اپنے ساتھ لے جانے کے عمل کو 'اغوا' کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ نہ صرف یہ، بلکہ اپریل ۲۰۱۲ء میں عدالتِ عظمیٰ کے زیرِ انتظام بین الاقوامی عدالتی کانفرنس میں ایک مجلس کا عنوان ہی یہی رکھا گیا تھا:

Paternal Child Abduction and Transnational Jurisdiction

یہ سب کچھ اس امر کے باوجود کیا گیا ہے کہ عدالتِ عظمیٰ اور عدالت ہائے عالیہ کئی مقدمات میں قرار دے چکی ہیں کہ چونکہ باپ کو بچے پر قانونی اختیار (ولایہ) حاصل ہے اس لیے اسے اغوا کا مرتکب نہیں قرار دیا جاسکتا۔

فصل دوم: ریاست کے لیے اقتدارِ اعلیٰ (Sovereignty) کی صفت

عصرِ حاضر میں ریاست کے تصور کی طرح اقتدارِ اعلیٰ کا تصور بھی خلط مبحث کا شکار ہوگیا ہے۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بات پر روشنی ڈالی جائے کہ یہ تصور کہاں اور کیسے پیدا ہوا؟ اس کے بعد معاصر بین الاقوامی قانونی نظام میں اس تصور کے رائج مفہوم پر بحث کی جائے گی۔

یورپ میں یہ تصور دراصل روم کی مرکزی حکومت سے بغاوت کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا۔ جب نشاۃ ثانیہ اور تحریکِ اصلاحِ مذہب کے نتیجے میں رومی حکومت کا کنٹرول کم ہوا اور علاقائی قوتوں نے

خودمختاری کا دعویٰ کیا تو جنگوں کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا۔ بالآخر ویسٹ فالیہ کے معاہدے (۱۶۴۸ء) کے نتیجے میں ''مقدس رومی بادشاہت'' (Holy Roman Empire) کے خاتمے کا باضابطہ اعلان ہوا اور علاقائی قوتوں کا الگ تشخص اور ان کی الگ حیثیت تسلیم کرلی گئی۔ اس وقت کے سیاسی مفکرین نے اس الگ تشخص کی بنیاد متعین کرنے کے سلسلے میں ''اقتدار اعلیٰ'' کے تصور سے مدد لی۔ چنانچہ یہ مان لیا گیا کہ جو علاقے ایک ہی اقتدار اعلیٰ کے تحت ہوں وہ ایک ریاست میں شامل متصور ہوں گے، اور جہاں اقتدار اعلیٰ کسی دوسری طاقت کا ہوگا وہ الگ ریاست ہوگی۔[۶] اس تصور کو فقہی اصطلاح میں دیکھیں تو یہ ''منعة'' کے تصور کے مترادف معلوم ہوتا ہے، اور منعة کے ساتھ ولایة کا تصور خود بخود آجاتا ہے۔ یہیں سے اختیار سماعت اور دیگر متعلقہ مسائل کے لیے بنیاد فراہم ہوتی ہے۔

اقتدار اعلیٰ کے اس سیدھے سادے تصور کو اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں سیاسی مفکرین نے کہیں سے کہیں پہنچادیا۔ پھر اس طرح کی بحثیں شروع ہوئیں کہ کیا اقتدار اعلیٰ قابل تقسیم ہے؟ کیا یہ قابل اشتراک ہے؟ کیا یہ قابل انتقال ہے؟ کیا اقتدار اعلیٰ کا حامل کسی کو جوابدہ ہوتا ہے؟ ان چاروں سوالات کا ابتدائی جواب نفی میں سامنے آیا۔ تاہم وقت کے ساتھ ساتھ جب نئی ریاستیں نئے انداز میں سامنے آئیں اور نظامہائے حکومت میں بھی دوررس تبدیلیاں وجود میں آئیں تو پھر ان مباحث نے نئی کروٹ لی اور مغربی مفکرین حنابلہ، اشاعرہ، معتزلہ اور ماتریدیہ کی طرح تاویلات در تاویلات اور سوال، جواب اور جواب الجواب کا شکار ہوگئے۔ مثال کے طور پر امریکہ میں جب وفاقی ریاست قائم ہوئی تو اقتدار اعلیٰ کے ناقابل تقسیم ہونے کا تصور مسترد کردیا گیا۔ اسی طرح جب مغرب میں جمہوریت نے جڑیں پکڑلیں تو سوال پیدا ہوا کہ اقتدار اعلیٰ کس کے پاس ہے؟ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اقتدار اعلیٰ حکومت کے پاس ہے کیونکہ حکومت خود پارلیمنٹ کو جوابدہ ہوتی ہے۔ اسی طرح پارلیمنٹ کو بھی اقتدار اعلیٰ کا حامل نہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ اسے عوام منتخب کرتے ہیں۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اقتدار اعلیٰ عوام کے پاس ہے کیونکہ وہ پارلیمنٹ کے وضع کردہ قوانین کے ماننے پر مجبور ہوتے ہیں۔ مزید برآں، جب بین الاقوامی معاملات میں ریاستوں کا ایک دوسرے پر انحصار بڑھنے لگا اور ریاستوں نے چند

۶۔ *Modern Introdction to International Law*, pp 11-12

ضوابط کی پابندی ضروری سمجھی تو خارجی سطح پر بھی اقتدار اعلیٰ کا تصور خود بخود ختم ہو گیا۔(۷)

پہلی جنگ عظیم کے بعد ریاستوں کے لیے اقتدار اعلیٰ صرف تصوراتی دنیا میں ہی باقی رہا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مونٹی ویڈیو کنونشن ۱۹۳۳ء میں ریاست کے لیے اقتدار اعلیٰ کے بجائے ''دوسری ریاستوں کے ساتھ تعلقات استوار کرنے کی صلاحیت'' (Capacity to Enter into Relations with Other States) کی ترکیب استعمال کی گئی ہے۔(۸) بہ الفاظ دیگر بات واپس منعة اور ولاية کے تصور تک پہنچ گئی۔

اگرچہ اقوام متحدہ کے منشور اور دیگر معاہدات میں اور بین الاقوامی عرف میں اب بھی ریاست کے لیے اقتدار اعلیٰ کی صفت استعمال ہوتی ہے اور ریاستوں کے اندرونی معاملات میں مداخلت کو ناجائز تصور کیا جاتا ہے، مگر عملاً یہ تصور اب صرف منعة اور ولاية تک ہی محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ پس یہ آپ پر منحصر ہے کہ آپ کن چیزوں پر اپنی ولایہ برقرار رکھنے پر بضد ہیں؟ ان معاملات میں آپ کے منعة کی وجہ سے کوئی مداخلت نہیں کر سکے گا اور وہ آپ کے ''اندرونی معاملات'' قرار پائیں گے، وگرنہ ہر معاملے میں دوسرے مداخلت کرتے رہیں گے اور آپ کی ولایہ کسی معاملے میں باقی نہیں رہ پائے گی۔ پس اصل اہمیت منعة اور ولاية کی ہے نہ کہ اقتدار اعلیٰ نام کی موہوم شے کی۔

فقہائے اسلام ولاية اور منعة کو امام کی طرف منسوب کرتے تھے نہ کہ دار کی طرف۔ تاہم امام کے پاس کوئی اختیار از خود نہیں آیا، بلکہ یا تو اسے شریعت نے عطا کیا ہوتا ہے یا امت کے وکیل کی حیثیت سے اسے بعض اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں شریعت کی بالادستی مسلم ہوتی ہے۔ موجودہ دور میں امت، امام، دار اور منعة و ولاية کے مجموعے کو بین الاقوامی عرف میں ایک ''شخص'' متصور کر لیا گیا ہے، اور اس شخص اعتباری کے لیے کچھ حقوق و فرائض متعین کیے گئے ہیں۔ مسلمان اہل علم کو غیروں کی اصطلاح میں بات کرنے کے بجائے اپنی اصطلاحات کی روشنی میں موجودہ صورتحال کی شرعی تکییف کرنی ہوگی۔

۷۔ ایضاً ص ۱۷۔۱۸

۸۔ دفعہ ۱

فصل سوم: مطلق قانون سازی کا اختیار

بعض اہل ظاہر نے ریاست کے قانون سازی کے اختیار کو بھی سخت تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے اسے خدا کی صفات میں شرک قرار دیا ہے۔ اس قول کی بنیاد یہ امر ہے کہ ریاست کے پاس قانون سازی کا جو اختیار ہے اسے مطلق اور غیر مقید فرض کیا گیا ہے۔ اس لیے پہلے اس مفروضے پر بحث کی جائے گی کہ کیا واقعی ریاست کے پاس قانون سازی کا مطلق اختیار ہے؟

اولاً: مطلق اختیار؟

جیسا کہ پچھلی فصل میں واضح کیا گیا اور اگلی فصل میں مزید وضاحت آئے گی، بین الاقوامی امور میں ریاست کا قانون سازی کا اختیار مطلق نہیں ہے مگر کیا ریاست کے اندر پارلیمنٹ ہر قسم کی قانون سازی کر سکتی ہے؟ کیا اس کا یہ اختیار مطلق ہے؟ مغرب میں اقتدار اعلیٰ کے متعلق جو بحثیں ہوئیں ان کے نتیجے میں پہلے نظری سطح پر یہ بات مان لی گئی کہ اقتدار اعلیٰ عوام کے پاس ہے اور انتخاب کی صورت میں وہ یہ اختیار اپنے نمائندوں کو تفویض کر دیتے ہیں۔[۹] تاہم اس تفویض کے عمل سے دو

۹۔ جان لاک نے "معاہدۂ عمرانی" (Social Contract) کے نظریے کی بنیاد پر ریاست کے مطلق اختیارات پر قدغن لگانے کا تصور دیا اور قرار دیا کہ ریاست بذات خود مقصد نہیں، بلکہ ایک اعلیٰ تر مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق ریاست کی ذمہ داری یہ ٹھہری کہ وہ شہریوں کے بنیادی "فطری حقوق" (Natural Rights) کا تحفظ کرے۔ اس نے قرار دیا کہ اگر ریاست اس مقصد کے حصول میں ناکام رہے تو لوگوں کے پاس حکومت کی تبدیلی کے لئے اٹھنے کا اختیار ہے۔ اس نظریے کے تحت یہ بھی قرار پایا کہ لوگوں کو حقوق قانون فطرت (Law of Nature) نے ودیعت کئے ہیں، نہ کہ ریاست نے۔ چنانچہ ریاست کے پاس ان حقوق کو معطل کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔

اس سلسلے میں فرانسیسی مفکر ژاں ژاک روسو کے افکار نے اہم کردار ادا کیا جس نے معاہدۂ عمرانی کے نظریے کی تعبیر اس طرح کی کہ اس کے نتیجے میں "عوامی اقتدار اعلیٰ" (Popular Sovereignty) کا تصور سامنے آگیا جو جدید جمہوری نظام کی بنیاد بنا۔ تفصیل کے لئے دیکھئے:

John Lock, *Concerning Civil Government*, The Great Books (New York: Encyclopedia Britannica Inc., 1952), vol 35, pp 25-81;
Jean Jaques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*,

باتیں از خود ثابت ہو جاتی ہیں: ایک یہ کہ جن کو اختیار تفویض کیا گیا وہ مطلق اختیار کے حامل نہیں ہیں؛ دوسری یہ کہ جنہوں نے اختیار تفویض کیا وہ بھی مطلق اختیار کے حامل نہیں رہے۔ بہ الفاظ دیگر اقتدار اعلیٰ کسی کے پاس نہیں رہا۔

؎ نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز!

اب یہ بات صرف کاغذات تک ہی محدود ہے کہ پارلیمنٹ اقتدار اعلیٰ کی حامل ہے۔ حقیقت یہ ہے، جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا، کہ ریاست بھی اقتدار اعلیٰ کی حامل نہیں ہے چہ جائے کہ پارلیمنٹ! برطانیہ کے نظام حکومت کو پارلیمانی نظام حکومت کی سب سے بہترین مثال سمجھا جاتا ہے لیکن وہاں بھی پارلیمنٹ کے اقتدار اعلیٰ کا تصور ختم ہوتا جا رہا ہے اور اس کی جگہ ''کابینہ کی آمریت'' کے تصور نے جنم لیا ہے۔ [۱۰] امریکہ میں جہاں عدالتوں کو اختیار حاصل ہے کہ وہ کانگرس کے وضع کردہ قانون کو ختم کر سکتی ہے وہاں کانگرس کے بجائے دستور کی بالادستی کی بات کی جاتی ہے جس کی محافظ عدالت عظمیٰ ہے۔ اسی طرح عدالت عظمیٰ کو اختیار دیا گیا کہ وہ صدر کے جاری کردہ فرامین کو بھی کالعدم قرار دے۔ تاہم کانگرس دستور میں ترمیم کر سکتی ہے جو اگرچہ ایک نہایت مشکل کام ہے لیکن بہر حال اس کا اختیار کانگرس کے پاس ہے۔ اس طرح کانگرس عدالت کے اختیارات کو محدود کر سکتی ہے۔ کانگرس کے اس اختیار پر ایک قدغن لگانے کے لیے سربراہ ریاست یعنی صدر کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ کانگرس کے منظور کردہ قانون کو ویٹو کے اختیار کے استعمال کے ذریعے مسترد کر دے۔ [۱۱] بھارت میں پارلیمنٹ کے اس اختیار کو مزید محدود کر دیا گیا ہے کہ وہ دستور میں اس طرح کی ترمیم نہیں کر سکتی کہ اس سے دستور کا بنیادی ڈھانچہ ہی تبدیل ہو جائے۔ [۱۲] پس ''قانون سازی کے مطلق

---

ibid., vol 38, pp 323-66;

Rousseau, *A Discourse on Political Economy*, ibid., pp 367-85;

Rousseau, *A Discourse on Social Contract*, ibid., pp 387-453

۱۰۔ اگر وزیر اعظم بہت طاقتور ہو تو بات کابینہ کی آمریت سے بھی آگے بڑھ کر ''وزیر اعظم کی آمریت'' تک پہنچ جاتی ہے۔

۱۱۔ امریکی دستور کے اس نظام کو System of Checks and Balances کہا جاتا ہے۔

۱۲۔ امریکی دستور نے امریکی سپریم کورٹ کو دستور کا محافظ قرار دیا تھا۔ اس کی تعبیر و تشریح کے ذریعے

اختیار'' کا وجود کہیں بھی نہیں ہے۔ یہ محض ایک تخیل اور وہم ہے۔

پارلیمنٹ کے لیے مطلق اختیارات کے تصور کے پیچھے یہ اصول کارفرما تھا کہ ریاست اقتدار اعلیٰ کی حامل ہے۔ تاہم یہ تصور اب صرف نظریات کی حد تک ہی باقی رہا ہے۔ عملی دنیا میں اس تصور کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی مدنظر رہے کہ ریاست کے لیے اقتدار اعلیٰ کے قائل صرف وہ مغربی مفکرین رہے ہیں جن کو Positivists کہا جاتا ہے۔ مغربی مفکرین ہی میں ایک گروہ ایسا رہا ہے جس نے اس مطلق اختیار پر سخت تنقید کی اور اعلان کیا کہ ریاست بذات خود مقصد نہیں بلکہ ایک اعلیٰ تر مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔ انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ وضعی قانون

سپریم کورٹ نے بتدریج یہ اختیار حاصل کیا کہ صدر کے وہ احکامات یا کانگریس کے منظور کردہ وہ قوانین جو دستور سے متصادم ہوں ان کو وہ کالعدم قرار دے۔ اس کو 'عدالتی جائزے' (Judcicial Review) کا نام دیا گیا۔ اگر کانگریس دستور میں ترمیم کرے تو سپریم کورٹ عدالتی جائزے کے اختیار کے ذریعے اسے کالعدم نہیں قرار دے سکتی۔

تاہم بھارتی سپریم کورٹ نے بعض مقدمات میں اس اختیار کو مزید توسیع دے کر قرار دیا کہ وہ ''اصل دستور'' کی محافظ ہے۔ چنانچہ اگر دستور میں ایسی ترمیم کی گئی جو اصل دستور کے بنیادی ڈھانچے کے خلاف ہو تو بھارتی سپریم کورٹ اسے بھی کالعدم قرار دے سکتی ہے۔ اس بنیادی ڈھانچے مین سپریم کورٹ نے چار باتیں شمار کی ہیں:

- سیکولر ریاست
- وفاقی ریاست
- پارلیمانی جمہوریت
- عدلیہ کی آزادی

پاکستانی سپریم کورٹ نے بھی بھارتی سپریم کورٹ کے اس نظریے کو قبول کیا ہے اور قرار دیا ہے کہ دستور کے بنیادی ڈھانچے میں تبدیلی کا اختیار پارلیمنٹ کو حاصل نہیں ہے۔ اس بنیادی ڈھانچے میں تین باتیں تو وہی ہیں جو بھارتی سپریم کورٹ نے ذکر کی ہیں۔ البتہ پاکستانی سپریم کورٹ نے پاکستان کو سیکولر ریاست کے بجائے ''اسلامی ریاست'' قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ دستور کی اسلامی دفعات میں کسی قسم کی تبدیلی کی اجازت پارلیمنٹ کو نہیں ہے۔ (الجہاد ٹرسٹ بنام وفاق پاکستان، پی ایل ڈی ۱۹۹۶ سپریم کورٹ ۳۲۴)

کے اوپر ایک اور اعلیٰ اور بالادست قانون موجود ہے جسے انہوں نے ''قانون فطرت'' کا نام دیا۔ انہوں نے قرار دیا کہ ریاستی وضعی قانون صرف اسی وقت واجب التعمیل ہوگا جب وہ اس قانون فطرت سے موافق ہو۔ اگر ریاست کا وضع کردہ قانون اس بالاتر قانون سے متصادم ہو تو ریاستی قانون کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ ان Naturalists نے قرار دیا کہ حقوق انسانی کا منبع یہی قانون فطرت ہے اور ریاست کا مقصد وجود یہ ہے کہ وہ ان حقوق کی حفاظت کرے نہ کہ ان کو معطل کرے یا محدود کرے۔[۱۳] ان میں سے بعض نے قانون فطرت کو خدائی قانون کا حصہ قرار دیا۔ مثلاً تھامس ایکویناس (م ۱۲۷۴ء) نے قرار دیا کہ خدائی قانون دو طرح کا ہے۔ کچھ ایسے امور ہیں جن کی اچھائی اور برائی کی پہچان عقل سے نہیں ہو سکتی اس لیے ان امور کے لیے انسان کی رہنمائی وحی کے ذریعے کی گئی۔ دیگر معاملات جن میں عقل سے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے ان میں قانون کی دریافت کا کام عقل کے سپرد کر دیا گیا۔ عقل جب اس قانون کا ادراک کرے تو دراصل امر خداوندی ہی کا ادراک کرتی ہے۔[۱۴]

واضح رہے کہ ایکویناس مشہور مسلمان فلسفی اور فقیہ قاضی ابو الولید محمد بن احمد ابن رشد القرطبی (م ۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء) سے بہت متاثر تھا اور اس نے ابن رشد کی وہ شروح پڑھی تھیں جو انھوں نے ارسطو (م ۳۲۲ ق م) کے کام پر لکھی تھیں۔ یوں ابن رشد کے واسطے سے ایکویناس تک اور پھر اس سے دیگر مفکرین تک وہ تمام مباحث پہنچ گئے جو حسن اور قبح کے متعلق معتزلہ، اشاعرہ اور دیگر متکلمین کے درمیان چھڑے ہوئے تھے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ابن رشد صرف ایک فلسفی اور متکلم ہی نہیں تھے بلکہ ایک اعلیٰ پائے کے فقیہ بھی تھے۔ اس لیے ایکویناس اور دیگر Naturalists کے موقف کو یکسر مسترد کر دینے سے پہلے کم از کم ابن رشد کا لحاظ کرتے ہوئے ان پر ایک غائر نظر تو ڈال ہی دینی چاہیے۔ نیز اگر عقل کی حیثیت کے متعلق ان کے موقف کو شرک اور کفر قرار دیا جائے تو پھر نہ صرف معتزلہ کو بلکہ کسی حد تک اشاعرہ کو (اور ان سے کچھ زیادہ حد تک ماتریدیہ) کو بھی اسی طرح کے شرک

۱۳۔ جان لاک کا ذکر اوپر گزرا ہے۔ وہ اس نظریے کا شدومد سے قائل تھا۔

۱۴۔ John Austin, *Lectures on Jurisprudence*, (London, 1911), vol. 1, p 104

اور کفر کا مرتکب ماننا پڑے گا، و العیاذ باللہ !

Naturalists کی کاوشوں سے ریاست اور پارلیمنٹ کے مطلق اختیارات پر ایک بڑی قدغن لگ گئی۔ ایک دوسری قدغن، جس کا پیچھے بھی ذکر کیا گیا، عدالتوں نے بالخصوص Judicial Review کے اختیار کے ذریعے لگائی۔ نیز خود مغربی مفکرین کو مطلق العنانی کے سد باب کے لیے ''اختیارات کی تقسیم'' (Separation of Powers) کا نظریہ پیش کرنا پڑا، جس کے تحت قانون سازی کا اختیار پارلیمنٹ کو دیا گیا، تعبیر قانون کا اختیار عدالتوں کے اور تنفیذ قانون کا اختیار انتظامیہ کے سپرد کر دیا گیا۔ پھر مغرب میں یہ بحث بھی چھڑ گئی کہ اگر قانون سازی کا اختیار پارلیمنٹ کے پاس ہے تو جج کا کیا کردار ہے؟ کیا وہ قانون سازی کرتا ہے یا وہ محض قانون کی تعبیر کرتا ہے؟ اگر قانون کی تعبیر سے مراد صرف یہ ہے کہ لفظ کے ظاہر تک محدود رہے تو پھر نئے پیش آمدہ مسائل کا حل کیسے پیش کیا جائے گا؟ پھر وہاں اسی طرح کے مباحث نے جنم لیا جس سے مسلمان اہل علم پہلے ہی آشنا تھے، یعنی اہل ظاہر اور اہل رائے کے مباحث! جہاں کہیں کسی جج نے قانون کے پیچھے کارفرما اصولوں کا استخراج کر کے کسی مسئلے کا حل پیش کیا بعض ظاہر پسندوں نے اسے '' قانون سازی'' قرار دیتے ہوئے پارلیمنٹ کے اختیارات پر حملہ قرار دیا۔ تاہم 'اہل رائے'' ججوں کی کاوشوں سے سینکڑوں نئے مسائل کا حل دریافت ہوا اور قانون نے ارتقا کا سفر جاری رکھا۔ (۱۵)

ان میں سے کوئی مبحث مسلمان اہل علم کے لیے انوکھا اور نیا نہیں ہے مگر اسے تشریع من دون اللہ کہنا بہت بڑی زیادتی ہوگی۔

ثانیاً: وضعی قوانین اور شرک فی الحکم

اگر انسانوں کے وضع کردہ قوانین کو لازماً شرک فی الحکم سمجھا جائے تو پھر یہی درجہ خلفائے بنوامیہ سے لے کر عثمانی خلفاء تک سب حکمرانوں کے جاری کردہ فرامین اور وضع کردہ قواعد کو بھی دینا ہوگا۔

۱۵۔ اہل رائے اور اہل حدیث کے اختلاف پر اگرچہ بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن میری ناقص رائے میں اس اختلاف کی اصل حقیقت کی توضیح کے لئے سب سے اچھا کام استاد محترم جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی کا ہے: *Theories of Islamic Law*, pp 147-76

اس کے جو سنگین نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ اتنے واضح ہیں کہ ان پر تبصرے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔

دراصل ہر قانونی نظام میں صحیح (Valid) اور غیر صحیح (Invalid) قوانین میں فرق کے لیے قواعد ضوابط ہوتے ہیں۔ مثلاً پارلیمنٹ کسی موضوع پر قانون سازی کے لیے بنیادی قواعد ایک قانون کے ذریعے طے کر دیتی ہے جو Parent Act کہلاتا ہے۔ اس ایکٹ کے ذریعے کسی دوسرے ادارے کو قانون سازی کے اختیارات تفویض (Delegate) کر دیے جاتے ہیں۔ وہ ادارہ جو قوانین وضع کرتا ہے اگر وہ Parent Act کے وضع کردہ قواعد کی رو سے صحیح ہوں تو انہیں ملک کے قانونی نظام کا حصہ سمجھا جائے گا، باوجود اس کے کہ ان قوانین کو پارلیمنٹ کے بجائے ایک ماتحت ادارے نے وضع کیا ہوتا ہے۔[16] پھر ہر قانونی نظام میں ایک اساسی قاعدہ (grundnorm) ہوتا ہے جو خود صحیح ہوتا ہے اور اسی کی بنیاد پر دیگر تمام قوانین کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔[17] اسلامی قانون کا grundnorm یہ ہے:

اِنِ الۡحُکۡمُ اِلَّا لِلّٰهِ ۔ (سورۃ یوسف، آیت ۴۰)

[فیصلے کا اختیار صرف اللہ ہی کے پاس ہے۔]

پس وضعی قوانین کو الہامی نہیں قرار دیا جا سکتا لیکن وہ اسلامی قانون ہی کا حصہ ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ مذکورہ بالا grundnorm کی رو سے صحیح ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء تعزیری سزاؤں کا ذکر کتاب

۱۶۔ ذیلی قانون سازی کے اس تصور اور دیگر متعلقہ مسائل کی توضیح کے لئے دیکھئے:

. P. Messey, *Administrative Law* (Lucknow: Eastern Book :ompany, 2005), pp 71-136.

۱۷۔ آسٹریا کے مشہور ماہر قانون ہانس کیلسن نے grundnorm کا نظریہ دیا جس سے مراد کسی قانونی نظام کا وہ بنیادی قاعدہ ہے جو بذات خود صحیح ہو اور دیگر تمام قواعد و ضوابط کی صحت کے لئے ضروری ہو کہ وہ اس بنیادی قاعدے کے مطابق ہوں۔ پاکستانی سپریم کورٹ نے بعض مقدمات میں قرارداد مقاصد کو، جس میں قرار دیا گیا ہے کہ اقتدار اعلیٰ اللہ تعالیٰ کے پاس ہے، پاکستانی دستوری نظام کا grundnorm قرار دیا ہے۔ تاہم بعض مقدمات میں اس سے مختلف رائے بھی پیش کی گئی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے:

ardar Sher Alam Khan, *The Role of the Judiciary and the)bjectives Resolution*, Institute of Policy Studies, Islamabad, 1994

الحدود میں ہی کرتے ہیں۔ جب قرآن وسنت نے اس طرح کے معاملات میں قانون سازی کا اختیار اولوالامر کو دیا ہے تو پھر اس پر اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔

البتہ مسلم ممالک میں رائج وضعی قوانین پر یہ اعتراض یقیناً وزنی ہے کہ وہ اسلامی قانون کے بجائے مغربی قوانین سے ماخوذ ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ان ممالک میں قانون ساز اداروں اور شعبۂ قانون سے وابستہ بہت سے افراد کا موقف یہ ہے کہ جو قوانین قرآن وسنت سے ''متصادم'' نہیں ہیں وہ از خود صحیح ہیں۔ اس سلسلے میں نہ صرف یہ کہ اسلامی قانون کے قواعد عامہ نظر انداز کر دیے جاتے ہیں بلکہ ''عدم تصادم'' کو ''مطابقت'' کے مترادف سمجھ لیا جاتا ہے۔[۱۸]

ایک دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلامی قانون اور مغربی قانون کے تصورات کے درمیان موازنہ کرنے والوں نے بسا اوقات ان کے درمیان ظاہری مشابہت کو دیکھتے ہوئے انہیں مترادف قرار دیا اور یوں وہ کئی غلط فہمیوں میں خود بھی مبتلا ہوئے اور دوسروں نے بھی ان کی اتباع میں انہی غلطیوں کا ارتکاب کیا۔ اس کی ایک واضح مثال ان قوانین میں حقوق کا تصور ہے۔

انگریزی قانون کے اصولوں کے مطابق حقوق کو بنیادی طور دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے: انفرادی حق (Private Right) اور اجتماعی حق (Public Right)۔ انفرادی حق کی مزید دو قسمیں کی گئی ہیں: Right in personam یعنی وہ حق جو کسی مخصوص شخص کے خلاف یا اشخاص کے مخصوص گروہ کے خلاف میسر ہو، اور Right in rem جو پوری دنیا کے خلاف میسر ہو۔ Right in personam عقد کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔ چنانچہ عاقدین میں کوئی دوسرے کے حق کے خلاف اعتداء کرے تو دوسرے عاقد کو اس کے خلاف عدالتی کاروائی کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر اعتداء Right in rem پر ہو تو اسے Tort کہتے ہیں، جبکہ Public Right کے خلاف اعتداء کو Crime یعنی جرم کہا جاتا ہے۔ گویا Tort اور Crime میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر انفرادی حق کے خلاف اعتداء ہے جبکہ ثانی الذکر اجتماعی حق کے خلاف۔ چنانچہ Tort کی صورت میں متاثرہ فرد ہی کاروائی کر سکتا ہے جبکہ Crime کی صورت میں ریاست متاثرہ فریق کے طور پر کاروائی کرتی ہے۔ نتیجے کے اعتبار

۱۸۔ اس رائے پر تنقید کے لئے دیکھیے:

Theories of Islamic Law, pp 293-301

سے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ Tort کی صورت میں متاثرہ فریق معتدی کے خلاف دیوانی عدالت میں تاوان کے لیے مقدمہ دائر کرتا ہے، جبکہ Crime کی صورت میں ریاست معتدی کو سزا دینے کے لیے اس کے خلاف فوجداری کاروائی کرتی ہے۔ Tort میں معافی اور صلح کا اختیار متاثرہ فرد کے پاس، جبکہ Crime میں یہ اختیار ریاست کے پاس ہوتا ہے۔ بعض اوقات قانون ایک ہی فعل کو بیک وقت انفرادی اور اجتماعی دونوں حقوق کے خلاف اعتداء قرار دیتا ہے۔ اس صورت میں اعتداء پر بیک وقت Tort اور Crime دونوں کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس قسم کی اعتداء کو Felonious Tort کہتے ہیں۔[۱۹]

انگریزی قانون کی اس تقسیم سے لاشعوری طور پر متاثر ہونے کے سبب سے کئی لوگوں نے قرار دیا کہ اسلامی فقہ میں حق العبد سے مراد Private Right اور حق اللہ سے مراد Public Right ہے۔ پھر جب انہوں نے دیکھا کہ بعض اوقات فقہاء حق السلطان یا حق الامام کی بھی بات کرتے ہیں تو انہوں نے قرار دیا کہ حق الامام اور حق اللہ ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی ہے جو دیگر کئی سنگین غلطیوں کا باعث بنی ہے۔ حق جس کا ہوتا ہے اسے جرم کی معافی کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ اگر حقوق اللہ اور حقوق الامام ایک ہی ہوتے تو پھر جن جرائم کو حقوق اللہ سے متعلق سمجھا جاتا ہے (حدود) ان میں ریاست کے پاس معافی کا اختیار ہوتا۔ اسی طرح حق کے مختلف ہونے کی وجہ سے جرم کے ثبوت اور بعض دیگر متعلقہ مسائل (مثلاً شبہة کا اثر) بھی تبدیل ہوجاتے ہیں۔[۲۰] بعض اوقات دو حقوق مل کر ایک مشترک حق بناتے ہیں۔ ایسی صورت میں غالب حق کی رو سے احکام کا تعین ہوتا ہے۔

۱۹۔ انگریزی قانون میں ان حقوق کی تقسیم اور Tort اور Crime کے درمیان فرق کی تفصیل کے لئے دیکھیے:

Ratanlal Ranchoddas and Manharlal Ratanlal, *The Law of Torts* (Lahore: Mansoor Book House, 1989), pp 3-5.

۲۰۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے:

Nyazee, *General Principles of Criminal Law (Western and Islamic*), Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 1998, pp .

فقہائے احناف نے حد قذف کے ماسوا تمام حدود سزاؤں کو بالعموم حقوق اللہ سے متعلق قرار دیا ہے۔ حد قذف کو انہوں نے بندے اور خدا کا مشترک حق قرار دیا ہے، تاہم ساتھ ہی یہ بھی قرار دیا ہے کہ اس میں اللہ کا حق غالب ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حد قذف میں بھی کسی کے پاس معافی کا اختیار نہیں ہے۔ [21] قصاص و دیت کے معاملے میں مقدار کا تعین اگرچہ کتاب وسنت نے ہی کیا ہے مگر یہ ایسے حق مشترک سے متعلق ہیں جس میں حق العبد غالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قصاص و دیت میں تمام فقہاء کے نزدیک عفو اور صلح جائز ہے۔ تعزیری سزاؤں کو احناف نے خالص حق العبد قرار دیا ہے۔ تاہم شافعی فقہاء نے قرار دیا تھا کہ تعزیر حق اللہ میں بھی ہو سکتی ہے۔ [22] اس موقف کا نتیجہ تضاد اور تصادم کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ متاخرین فقہائے احناف میں جنہوں نے اس قول کی تائید کی ان کو یہ کہنے پر مجبور ہونا پڑا کہ جب تعزیر حق اللہ سے متعلق ہو تو پھر اس میں معافی نہیں دی جا سکتی۔ [23] واضح رہے کہ فقہاء کے نزدیک تعزیری سزا حد سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ [24] ایسے جرائم جن کا تعلق حق الامام سے ہے اور جن کی سزا کی مقدار کا تعین بھی اولوالامر کے ذمے ہے، ان کو فقہائے احناف "سیاسة" جرائم کہتے ہیں۔ ان جرائم میں معیار ثبوت کا تعین بھی حکومت کے پاس ہے اور معافی کا اختیار بھی وہ رکھتی ہے۔ جرم کی نوعیت کے مطابق سزا کا تعین حکومت کرتی ہے اور اس سلسلے میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ سزا حد کی مقدار سے زائد نہ ہو۔ چنانچہ بعض حالات میں سزائے موت بھی دی جا سکتی ہے۔ اس کی مزید تفصیل باب بست و دوم میں آ رہی ہے۔

پس جب حکمران سیاسة کے قاعدے کے تحت قانون کے اس حصے کے متعلق قانون سازی کا

۲۱۔ علاؤالدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (کوئٹہ: مکتبہ رشیدیہ، تاریخ ندارد)، کتاب الحدود، باب صفات الحدود، ج۵، ص۵۲۲

۲۲۔ الماوردی، الأحکام السلطانیة، ص۲۲۷

۲۳۔ ابن عابدین، رد المحتار، ج۳، ص۱۹۲

۲۴۔ بدائع الصنائع، کتاب الحدود، باب صفة التعزیر، ج۵، ص۵۳۵۔۵۳۶

اختیار استعمال کرتا ہے جو قابل تغیر ہے تو اس کو ''مشرّع من دون الله'' نہیں کہا جا سکتا۔ باقی رہا سوال پارلیمانی نظام حکومت کا تو وہ آمریت اور تغلب کے طریق کار سے بدرجہا بہتر ہے۔ اگر کوئی غلام امارت حاصل کرے اور اس کی اطاعت معروف میں واجب ہے (۲۵)، اگر کسی متغلب حاکم کی بھی معروف میں اطاعت لازم ہے، تو ایسے حاکم کی اطاعت تو بدرجۂ اولی لازم ہونی چاہیے جو عوام کی مرضی سے حکومت حاصل کرے۔ یہ بات اور بھی واضح ہو جاتی ہے جب ہم اس حقیقت پر نظر ڈالتے ہیں کہ امام دراصل ماموین کا وکیل ہوتا ہے۔ تغلب کی صورت میں وہ عقد وکالۃ کے بغیر یہ منصب حاصل کرتا ہے، جبکہ چناؤ کی صورت میں وہ موکل کی مرضی سے وکیل بن جاتا ہے۔ خواہ مرضی کا یہ اظہار کتنا ہی ناقص ہو یہ تغلب سے بہتر ہے۔

بین الاقوامی تعلقات کے ضمن میں اسلامی قانون کا ڈھانچہ انہی بنیادوں پر قائم ہے۔ شریعت نے دار الاسلام اور دار الکفر کے درمیان جنگ و امن کے تعلقات کی تہذیب کے لیے کچھ قوانین نصوص کے ذریعے دیے ہیں اور دیگر امور کے لیے سیاسة کے قاعدے کے تحت امام کو اختیار دے دیا ہے۔ مسلمانوں کے لیے شریعت کے احکام ہر صورت میں واجب الاطاعت رہیں گے خواہ فریق مخالف ان کو مانے یا نہ مانے، اور خواہ وہ ان کی پابندی کرے یا خلاف ورزی۔ گویا دیگر امور کی طرح اس شعبے میں بھی مسلمانوں پر شریعت کے احکام کی پابندی کی بنیاد تماثل اور مجازاة (Reciprocity) نہیں ہے۔ البتہ اگر فریق مخالف بھی ان امور کی پابندی پر آمادہ ہے اور ان کو معاہدات کے ذریعے منضبط کرنا چاہتا ہے تو یہ اور بھی بہتر ہے۔ امام محمد بن الحسن الشیبانی نے السیر الکبیر میں کئی ایسے معاہدات پر بحث کی ہے جو مسلمان دیگر اقوام کے ساتھ آداب القتال کے سلسلے میں کر سکتے ہیں۔ ان معاہدات پر آگے تفصیلی بحث آرہی ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ ''بین الاقوامی

۲۵۔ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

اسمعوا و أطيعوا ، و ان استعمل عليكم عبد حبشي ۔ (صحیح البخاری، كتاب الأحكام ، باب السمع و الطاعة للامام ما لم تكن معصية ، حدیث رقم ٦٦٠٩)

[سنو اور مانو خواہ تم پر حبشی غلام عامل بنایا جائے۔]

قانون معاہدہ نہیں بلکہ قانون ہے لہٰذا ناجائز ہے'' ایک انتہائی حد تک غلط موقف ہے کیونکہ، جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا، محض قانونی حیثیت حاصل ہونے کی وجہ سے یہ ناجائز نہیں ہو جاتا، بالخصوص جبکہ اس معاہدے میں وہی کچھ طے کیا گیا ہو جو شریعت نے مسلمانوں پر لازم ٹھہرایا ہو۔

فصل چہارم: بین الاقوامی قانون کے مآخذ

بین الاقوامی قانون پر تنقید کے لیے بعض لوگوں کے استدلال کی بنا یہ مفروضہ ہے کہ اس کا ماخذ ''ریاستوں کی مرضی'' (Consent of States) ہے کیونکہ ریاست کو اقتدارِ اعلیٰ کی حامل سمجھا جاتا ہے اور غیر اللہ کے لیے اقتدارِ اعلیٰ کی صفت ماننا شرک ہے۔ پچھلی فصلوں میں ہم نے تفصیلی بحث کے ذریعے واضح کیا ہے کہ بین الاقوامی قانون میں اقتدارِ اعلیٰ کا کیا مطلب ہے اور جب ریاست کو اقتدارِ اعلیٰ کی حامل قرار دیا جاتا ہے تو اس کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ نیز یہ بات بھی واضح کی جا چکی کہ ریاست کا قانون سازی کا اختیار مطلق نہیں ہے۔

یہاں اس بات کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے کہ بین الاقوامی قانون کے متعلق یہ تصور کہ اس کا ماخذ ریاستوں کی مرضی ہے صرف انیسویں اور بیسویں صدی کے بعض ماہرین قانون، جنہیں Positivists کہا جاتا ہے، کا رہا ہے۔ ان کے اس موقف کے پیچھے یہ مفروضہ تھا کہ چونکہ ریاست اقتدارِ اعلیٰ کی حامل ہے اس لیے اس پر بالادست قانون کوئی نہیں ہو سکتا کیونکہ بالادستی کا مطلب ریاست کے اقتدارِ اعلیٰ کی نفی ہے۔ تاہم اقتدارِ اعلیٰ کا حامل شخص خود اپنے اوپر بعض پابندیاں عائد کر سکتا ہے۔ چنانچہ بین الاقوامی قانون ان پابندیوں کا مجموعہ ہے جو ریاست نے اپنے اوپر صراحتاً یا دلالۃً عائد کی ہیں۔ اول الذکر کو معاہدہ اور ثانی الذکر کو رواج کہتے ہیں۔ تاہم یہ انتہائی حد تک سادہ موقف اب بالکل متروک ہو چکا ہے۔ چنانچہ، جیسا کہ اوپر تفصیل سے واضح کیا گیا، ریاست کے اقتدارِ اعلیٰ کا تصور صرف اعلان کی حد تک محدود رہ گیا، اس کے قانونی اثرات باقی نہیں رہے ہیں۔ قانونی اثرات صرف منعۃ اور ولایۃ کے ہیں جن پر شرعاً کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

یہ بات بھی نہایت اہم ہے کہ بین الاقوامی عدالت انصاف کے ضابطے میں تصریح کی گئی ہے کہ

بین الاقوامی قانون کے مآخذ میں محض رواج اور معاہدات ہی شامل نہیں ہیں بلکہ بین الاقوامی عدالتوں کے فیصلوں اور ممتاز ماہرین قانون کی تحریرات کے علاوہ مہذب اقوام کے نظامہائے قانون کے مسلمہ قواعد اور اصول بھی شامل ہیں۔ (۲۶) ان مآخذ میں کچھ ثانوی حیثیت رکھتے ہیں اور کچھ بنیادی، تاہم اتنی بات طے ہے کہ ان سب کا ماخذ ''ریاستوں کی مرضی'' نہیں ہے۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جب مغرب میں بین الاقوامی قانون کا ارتقا شروع ہوا تو اسے ''قانون فطرت'' (Law of Nature) سے ماخوذ سمجھا جاتا تھا اور قانون فطرت کی پابندی اس لیے ضروری قرار دی جاتی تھی کہ اسے قانون خداوندی (Divine Law) کا حصہ سمجھا جاتا تھا۔ ریاستوں کو چند قواعد اور ضوابط کی پابندی پر مجبور کرنے میں اس تصور نے نہایت اہم کردار ادا کیا۔ یہ صحیح ہے کہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں اس نظریے کے خلاف ریاست کے اقتدار اعلیٰ کے تصور کو بنیاد بنا کر ''ریاستوں کی مرضی'' کا مفروضہ مقبول ہوگیا لیکن بیسویں صدی میں قانون فطرت کے علمبرداروں نے پھر ریاست کے مطلق اختیارات پر قدغن لگانے شروع کیے اور اس صدی کے نصف اول میں ہی ریاست کے اقتدار اعلیٰ کا مفروضہ ترک کر دیا گیا۔ اس کے بعد بیسویں صدی کے نصف دوم میں جس طرح حقوق انسانی (Human Rights) کے متعلق معاہدات کا ذخیرہ وجود میں آ گیا ہے اس نے پھر بین الاقوامی قانون کو قانون فطرت کے راستے سے قانون خداوندی سے جوڑ دیا ہے۔ حقوق انسانی کے متعلق بین الاقوامی قانون کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ یہ حقوق ریاست نے انسان کو نہیں دیے بلکہ ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے بھی یہ حقوق موجود تھے۔ ریاست صرف اس لیے وجود میں لائی گئی ہے کہ وہ ان حقوق کی حفاظت کرے۔ ذرا اقوام متحدہ کے حقوق انسانی کمیشن کی سربراہ میری رابنسن کے ان الفاظ کے مضمرات پر غور کیجیے:

> Human rights are inscribed in the hearts of people. They were there long before the lawmakers drafted their first proclamation of human rights.(27)

۲۶۔ دفعہ ۳۸۔(۱)

۲۷۔ میری رابنسن نے یہ بات حقوق اطفال کے متعلق معاہدے کے تعارف میں کہی ہے۔

[انسانی حقوق لوگوں کے دلوں پر لکھے ہوئے ہیں۔ یہ قانون بنانے والوں کی جانب سے حقوق انسانی کے پہلے منشور کے اعلان سے بھی عرصہ پہلے وہیں تھے۔]

فصل پنجم: بین الاقوامی معاہدات میں اسلامی شریعت سے متصادم شرائط

بعض لوگوں نے بین الاقوامی قانون پر یہ اعتراض کیا ہے کہ بین الاقوامی معاہدات کی بعض شقیں شریعت سے متصادم ہوتی ہیں اور ان کے ماننے سے لازم آتا ہے کہ کفر کی بالادستی مانی جائے۔ اس اعتراض کا اصولی جواب تو یہ ہے کہ شریعت کے مسلمہ اصولوں کے مطابق معاہدات پر عمل لازم ہے، الا یہ کہ کسی رواج یا معاہدے کی کسی شق سے شریعت کی خلاف ورزی ہوتی ہو۔ خلاف شریعت کسی شرط کا ماننا مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہے (**المسلمون علی شروطهم الا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً**)۔[۲۸] بلکہ اگر اس قسم کی شرط مان بھی لی گئی تو اس پر عمل ناجائز ہوگا۔ (**ما من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، و لو كان مائة شرط**۔)[۲۹]

شریعت نے مسلمانوں اور دیگر قوموں کے تعلقات کی تہذیب کے لیے کچھ تفصیلی ضوابط اور کچھ عمومی قواعد دے کر مسلمانوں پر ان کی پابندی لازم ٹھہرائی ہے۔ مسلمانوں پر لازم ہے کہ ان قواعد اور ضوابط کا لحاظ رکھیں قطع نظر اس سے کہ دوسرا فریق ان کا خیال رکھتا ہے یا نہیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر دوسرا فریق ان قواعد کو معاہدے کا حصہ بنا کر ان کی پابندی پر آمادہ ہو تو مسلمانوں کے لیے اس قسم کے معاہدات میں شامل ہونا مستحسن ہی ہوگا۔ اس کے علاوہ ان معاہدات میں بعض مزید کاموں کو بھی ممنوع قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کے معاہدات کے تحت ممنوع کام اس وقت تک ممنوع رہیں گے جب تک وہ معاہدات مؤثر ہوں، الا یہ کہ ان کاموں کو شریعت نے بھی ممنوع قرار دیا ہو۔ ظاہر ہے

۲۸۔ سنن الترمذی، **كتاب الأحكام، باب ما ذكر عن النبي ﷺ في الصلح بين الناس**، حدیث رقم ۱۲۷۲

۲۹۔ صحیح البخاری، **كتاب البيوع، باب اذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل**، حدیث رقم ۲۰۲۳

کہ شریعت کے تحت ممنوع شدہ کام مسلمانوں کے لیے ممنوع رہیں گے خواہ دوسرے فریق کے ساتھ معاہدہ ختم ہو جائے۔

تاہم بعض شرائط کے مقتضیات کے تعین پر اختلاف ہو سکتا ہے۔ چنانچہ یہ ممکن ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک بعض شروط شریعت سے متصادم ہوں یا ان کے ماننے سے ان کے نزدیک کفر کی بالادستی ماننی لازم آتی ہو، جبکہ بعض دوسرے لوگوں کے خیال میں ہو سکتا ہے کہ یہ ان شروط کے ماننے کا لازمی تقاضا نہ ہو۔ اس لیے کوئی sweeping statement دینا مناسب نہیں ہوگا، بلکہ ضروری ہوگا کہ ہر ہر شرط کے مقتضیات پر الگ الگ بحث کی جائے اور پورے معاہدے کے مجموعی اثر پر اس کے بعد نظر ڈالی جائے۔ اس کے بعد ہی اس معاملے کی صحیح شرعی تکییف کی جاسکے گی۔ عقود اور شروط کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہ صحیح، نافذ اور لازم ہیں۔ (۳۰) پس جو شخص دعوی کرے کہ کوئی شرط یا عقد اس اصل کے خلاف ہے تو ثبوت کا بار بھی اسی کے ذمے ہے۔

نیز، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، معاہدات کی جن شقوں پر کسی ریاست کو اعتراض ہو ان پر وہ تحفظات کا اظہار کر کے خود کو ان پر عمل سے مبرا کر سکتی ہے۔ مزید برآں، اگر کسی شرط پر مسلمان اس وجہ سے عمل نہیں کر سکتے کہ وہ خلاف شریعت ہے تب بھی معاہدے کے دوسرے فریق کو اس بات کی اطلاع دینا لازم ہے کہ مسلمان اس معاہدے یا اس شرط کو قبول نہیں کرتے۔ اگر وہ ایسا کیے بغیر اس شرط کی خلاف ورزی کریں گے تو یہ غدر ہوگا جو شرعاً حرام ہے۔

۳۰۔ اس اصول پر فقہاء نے لاتعداد جزئیات کی بنیاد رکھی ہے۔ مثال کے طور پر انہوں نے قرار دیا ہے کہ اگر کسی نے معاہدہ کر کے دو دراہم اور ایک دینار کے بدلے ایک درہم اور دو دینار لیے تو یہ معاہدہ صحیح ہوگا حالانکہ معلوم ہے کہ ایک درہم کا دو دراہم کے ساتھ اور ایک دینار کا دو دینار کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں ہے۔ تاہم معاہدے کی تصحیح حسب الامکان واجب ہے۔ اس لئے یہ فرض کیا جائے گا کہ اس نے دو دراہم کے بدلے دو دینار لیے اور ایک دینار کے بدلے ایک درہم لیا، اور یہ دونوں معاملات اپنی جگہ صحیح ہیں۔ (الهداية، کتاب الصرف، ج ۳، ص ۸۳)

فصل ششم: پرامن ذرائع سے مسائل کے حل کے لیے معاہدات

پچھلے مباحث کی روشنی میں یہ امر اصولی طور پر بالکل جائز ہے کہ مسلمان دیگر اقوام کے ساتھ مل کر ایسا معاہدہ کریں جس کے ذریعے وہ آپس کے تنازعات کے حل کے لیے کوئی پرامن طریقہ متعین کریں۔ اگلے ابواب میں اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ اس معاہدے کی خلاف ورزی کرنے والے فریق کے خلاف باہمی تعاون بھی اصولی طور پر جائز ہے۔ البتہ تفصیلات اور جزئیات پر بحث کی ضرورت ہے۔

مثلاً اگر عراق کے خلاف سلامتی کونسل کی جانب سے منظور شدہ فوجی حملے میں حصہ لینا اس وجہ سے ناجائز تھا کہ یہ "مسلمانوں" پر حملہ تھا تو عراق نے کویت پر حملہ اور قبضہ کرکے اس ناجائز کام کی ابتدا بھی خود ہی کی تھی۔ اگرچہ ایک ناجائز کام دوسرے ناجائز کام کو جواز نہیں عطا کرتا لیکن اگر دوسرا ناجائز کام پہلے ناجائز کام کا لازمی نتیجہ ہو تو جس نے پہلے ناجائز کام کا ارتکاب کیا وہ دوسرے ناجائز کام کے لیے بھی ذمہ دار ہوگا اگرچہ دوسرے ناجائز کام کے مرتکبین خود بھی ذمہ دار ہوں گے۔ اگر اقوام متحدہ کی ممبر ریاستوں میں ۵۷ ایسی ہیں جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور ان میں ایک ریاست نے ایک دوسری ریاست پر قبضہ کر لیا تھا تو کیا وجہ ہے کہ باقی ۵۵ ریاستیں مل کر اس مسئلے کا حل نہیں نکال پائیں؟ کیا وجہ ہے کہ ان میں اکثر الٹا حملہ آوروں کا ساتھ دینے لگیں؟

ان سوالات کا سیدھا سادھا جواب ممکن نہیں ہے کیونکہ ہر ملک کے فیصلے کے پیچھے کوئی ایک نہیں بلکہ کئی عوامل کارفرما تھے۔ تاہم ایک بات تو طے ہے کہ "ریاست" بذات خود کوئی حقیقت نہیں رکھتا، بلکہ ریاستوں کی مرضی کا اظہار حکومتیں کرتی ہیں اور مسلمانوں کی ریاستوں میں حکمرانوں کی اکثریت متغلبین (Usurpers) کی ہے جو اپنی رعایا کے وکیل کہلانے کے مستحق نہیں ہیں۔

فصل ہفتم: مسلمان کی مدد یا مظلوم کی مدد؟

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ اگر دو گروہوں کے درمیان تنازعہ ہو اور ہمیں کسی ایک فریق کا ساتھ دینا پڑے تو کیا ہم اس بنیاد پر فیصلہ کریں گے کہ ان گروہوں میں مسلمان کون ہے؟ یا یہ دیکھیں گے کہ ظالم کون ہے اور مظلوم کون؟ اسلامی قانون نے مسلمانوں پر لازم کیا ہے کہ وہ اپنے اور غیر کی تمیز

کیے بغیر ہر معاملے اور تنازعے میں حق کی گواہی دیں اور حق کا ساتھ دیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (سورۃ النساء، آیت ۱۳۵)

[اے مومنو! حق پر قائم رہو اللہ کے لیے گواہی دیتے ہوئے خواہ تمہارے اپنے خلاف ہو، یا والدین کے خلاف یا رشتہ داروں کے خلاف۔ کوئی امیر ہو یا غریب، اللہ ہی دونوں کا سب سے زیادہ حق دار ہے۔ پس تم خواہش نفس کی پیروی نہ کرو کہ حق سے ہٹ جاؤ۔ اور اگر تم کج کرو گے یا منہ موڑو گے تو جان لو کہ جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس سے اچھی طرح باخبر ہے۔]

ایک اور مقام پر فرمایا کہ کسی کی دشمنی تمہیں عدل کی راہ سے ہٹانے نہ پائے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (سورۃ المائدۃ، آیت ۸)

[اے ایمان والو! عدل پر قائم رہو اللہ کے لیے اس کی شہادت دیتے ہوئے۔ اور کسی قوم کی دشمنی تمہیں اس بات پر نہ ابھارے کہ تم عدل نہ کرو۔ عدل کرو کہ یہ تقویٰ سے قریب تر ہے۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس سے پوری طرح باخبر ہے۔]

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ (سورۃ المائدۃ، آیت ۲)

[اور کسی قوم کی دشمنی، کہ انہوں نے تمہیں مسجد حرام میں داخل ہونے سے روکا، تمہیں اس بات پر نہ ابھارے کہ تم زیادتی کرو۔ تم حقوق کی ادائیگی اور تقویٰ میں تعاون کرو اور حق تلفی اور زیادتی میں تعاون نہ کرو۔]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عرب معاشرے میں رائج یہ مقولہ صحابہ کے سامنے دہرایا کہ:

انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً۔

[اپنے بھائی کی مدد کرو، خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔]

تو آپ کے تربیت یافتہ صحابہ چونک اٹھے۔ پوچھا کہ ظالم کی مدد کیسے کریں گے؟ گویا اہمیت "اپنے بھائی" کی نہیں رہی، بلکہ "مظلوم" کی ہوئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی توثیق کرتے ہوئے واضح کیا کہ اپنے "ظالم بھائی" کی مدد کیسے کی جائے گی:

تأخذه فوق يديه ۔(۳۱)

[اس کا ہاتھ پکڑ لو۔]

مزید برآں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مظلوموں کی مدد کے لیے قبل از بعثت کیے جانے والے معاہدے "حلف الفضول" میں حصہ لیا تھا اور بعد از بعثت بھی اس کی توثیق کی، بلکہ یہاں تک فرمایا کہ اگر انہیں اس کی طرف اب بلایا جائے تو وہ اب بھی اسے قبول کریں گے۔ نیز آپ نے جاہلیت میں کیے گئے حلف کے معاہدوں کی مکمل پابندی کا بھی حکم دیا:

أوفوا بحلف الجاهلية فان الاسلام لا يزيده الا شدة ۔(۳۲)

[جاہلیت کے حلف کی مکمل پابندی کرو کیونکہ اسلام اس کی شدت میں ہی اضافہ کرتا ہے۔]

اسی طرح جب بنو خزاعہ پر بنو بکر اور قریش نے حملہ کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو خزاعہ کے ساتھ کیے گئے معاہدے کی پاسداری کرتے ہوئے قریش پر حملہ کیا۔

۳۱۔ صحیح البخاری، **کتاب المظالم و الغصب، باب أعن أخاک ظالماً أو مظلوماً**، حدیث رقم ۲۲۶۴۔ بخاری ہی کی ایک اور روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں:

تحجزه أو تمنعه من الظلم فان ذلک نصره ۔(ایضاً، **کتاب الاکراه، باب يمين الرجل لصاحبه انه أخوه اذا خاف عليه القتل أو نحوه**، حدیث رقم ۶۴۳۸)

[اسے ظلم سے روک دو کہ یہی اس کی مدد ہے۔]

ترمذی کی روایت میں یوں کہا گیا ہے:

تكفه عن الظلم، فذاک نصرک اياه ۔(سنن الترمذی، **کتاب الفتن، باب ما جاء في النهي عن سب الرياح**، حدیث رقم ۲۱۸۱)

۳۲۔ سنن الترمذی، **کتاب السير، باب ما جاء في الحلف**، حدیث رقم ۱۵۱۱

اگر ظالم اور مظلوم کے سوال کو نظر انداز کر کے ہم ہر حال میں صرف ''مسلمان'' ہی کا ساتھ دیں تو کیا یہ اسی طرح کی ''قوم پرستی'' نہیں ہو جائے گی جسے شریعت نے ناجائز ٹھہرایا ہے اور جس پر ہمارے اہل علم بالعموم تنقید کرتے رہتے ہیں؟

حصۂ دوم:

علّۃ القتال

(Jus ad bellum)

باب پنجم:

بین الاقوامی قانون میں جنگ کا جواز

بین الاقوامی قانون اس وقت جس صورت میں پایا جاتا ہے، اس کا ارتقا مغرب میں ایک مخصوص تاریخی پس منظر میں چند مخصوص تاریخی اسباب کے تحت ہوا جس پر حصۂ اول کے باب چہارم میں مختصر گفتگو کی جا چکی ہے۔ اس باب میں ہم جنگ کے جواز اور عدم جواز سے متعلق اس قانون کے مختلف ارتقائی مراحل کا مختصر جائزہ لیں گے۔ اس کے بعد عصر حاضر میں جنگ کی جائز قانونی صورتوں پر بحث کریں گے۔

فصل اول: جنگ کے جواز و عدم جواز کے متعلق قانون کا ارتقاء

مسیحی مذہب کی جس طرح تشریح پولس (م ۶۴ء) اور ان کے ساتھیوں نے کی اس کی رو سے ظلم کے خلاف طاقت کا استعمال ناجائز تھا۔[1] چنانچہ ابتدائی کئی صدیوں تک اکثر مسیحی علماء حق دفاع شخصی

۱۔ اس سلسلے میں بالعموم سیدنا مسیح علیہ السلام کے مشہور "پہاڑی وعظ" کے اس اقتباس کا حوالہ دیا جاتا ہے:

"تم سن چکے ہو کہ اگلوں سے کہا گیا تھا کہ آنکھ کے بدلے آنکھ اور دانت کے بدلے دانت۔ لیکن میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ شریر کا مقابلہ نہ کرنا بلکہ جو کوئی تیرے دہنے گال پر طمانچہ مارے دوسرا بھی اس کی طرف پھیر دے۔" (انجیل متی: باب ۵، آیات ۳۸۔۳۹)

ہم ایک دوسرے مقام پر سیدنا مسیح علیہ السلام کے اس قول اور ان کی تعلیمات کے تورات کی شریعت کے ساتھ تعلق پر تفصیلی بحث کے بعد واضح کر چکے ہیں کہ سیدنا مسیح علیہ السلام حق دفاع کی نفی نہیں کرنا چاہتے تھے، بلکہ وہ بدلے کے قانونی حق کو ماننے کے ساتھ معاف کرنے کا درس دے رہے تھے جو ان کے مخاطبین کی نفسیات اور اس خطبے کے موقع و محل کے مطابق انتہائی ضروری تھا۔ تاہم اس خطبے کو اس کے مخصوص موقع و محل سے الگ کر کے اور اس کے اقتباسات کو ان کے سیاق و سباق سے کاٹ کر جب الگ الگ جملوں کی تشریح کی گئی تو اس رہبانیت نے جنم لیا جس کا مسیح علیہ السلام کی تعلیمات سے دور کا بھی واسطہ نہیں تھا۔ اس سلسلے میں سب سے بڑا ظلم یہ کیا گیا کہ سیدنا مسیح علیہ السلام کی تعلیمات کو تورات کے قانون سے علیحدہ کر کے بلکہ اس کی ناسخ کے طور پر پیش کیا گیا حالانکہ ان کی تعلیمات کی حیثیت دراصل تورات کے قانون کے ساتھ حکمت کے اضافے کی تھی۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، سیدنا مسیح علیہ السلام کی تعلیمات کی حقیقت، ماہنامہ 'اشراق' لاہور، ستمبر ۲۰۰۱ء، ص ۳۶۔۵۳)

کے بھی منکر رہے۔تاہم جب چوتھی صدی عیسوی میں رومی بادشاہ قسطنطین نے مسیحیت قبول کی اور مسیحیت کورومی سلطنت کے سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل ہوگئی تو پھر جنگ کے جواز کے لیے ایک نئے نظریے کی ضرورت محسوس کی جانے لگی کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں تھا کہ اتنی بڑی سلطنت طاقت کے استعمال کے بغیر قائم رہ سکے۔تاریخ کے اس اہم موڑ پر مسیحی عالم سینٹ آگسٹائن (م ۴۳۰ء) نے آگے بڑھ کر ''منصفانہ جنگ'' (Just War) کا نظریہ دیا۔[۲] اس نظریے کے تحت فرد کے لیے طاقت کا استعمال بدستور ناجائز اور ناپسندیدہ رہا لیکن ''خدائی سلطنت'' (City of God) کے دفاع کے لیے طاقت کا استعمال جائز قرار دیا گیا اگر اس کے پاس جنگ کا منصفانہ جواز (Just Cause) ہو۔منصفانہ جواز میں دو باتیں شامل تھیں: اگر سلطنت کے کسی حق کی ادائیگی کا انکار کیا گیا؛ یا اگر سلطنت کے خلاف کوئی ناجائز اقدام کیا گیا۔مزید برآں، اس نظریے کے تحت قرار دیا گیا کہ جو جنگ

۲۔ سینٹ آگسٹائن کے اس نظریے نے ایک ہزار سال سے زائد عرصے تک مسیحی یورپ کو متاثر کیا اور اسی کی بنیاد پر جائز اور ناجائز جنگوں کی تقسیم کی جاتی رہی۔تفصیل کے لیے دیکھیے:

John Mark Mattox, *St. Augustine and the Theory of Just War* (Continuum International Group, 2006)

یہ نظریہ اب بھی بہت سے ذہنوں کو متاثر کیے ہوئے ہے۔اس نظریے کی روشنی میں عصر حاضر میں جاری ''دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ'' کے جواز وعدم جواز پر بحث کے لیے دیکھیے:

James P. Sterba (ed.), *Terrorism and International Justice* (New York: Oxford University Press, 2003), pp 206- 228.

دوسرا رخسار آگے کرنے سے متعلق سیدنا مسیح علیہ السلام کے قول سے ہمارے ہاں عام طور پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ مسیحی مذہب میں جنگ اور قتال کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔تاہم مشہور مسیحی عالم سینٹ آگسٹائن نے اس سے یہ استدلال کیا کہ کمزور اور مظلوم افراد کی حمایت کے لیے طاقتور افراد آگے بڑھ کر ظالم کا ہاتھ روکیں خواہ اس راہ میں انھیں کتنی مشکلات کا سامنا کرنا پڑے۔یوں آگسٹائن نے ''منصفانہ جنگ'' (Just War) کا تصور دیا، اگرچہ وہ انفرادی بدلے کا قائل نہیں تھا۔مسیح علیہ السلام کی اس ہدایت پر عمل کو اس مخصوص مفہوم میں Charity کہا جاتا ہے۔اس لحاظ سے دیکھیں تو اس کا مناسب اردو ترجمہ ''ایثار'' ہی ہو سکتا ہے، نہ کہ خیرات: وَ یُؤْثِرُوْنَ عَلٰۤی اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۔(سورۃ الحشر۔آیت ۹)

مذہبی بنیادوں پر بت پرستوں اور "بدعتیوں" کے خلاف لڑی جائے وہ بہرحال منصفانہ جنگ ہے۔ جنگ کی اس مؤخر الذکر نوعیت کو قرون وسطی میں "مقدس جنگ" (Holy War) کا نام دیا گیا۔[۳]

منصفانہ جنگ کے اس نظریے نے کئی صدیوں تک مغرب میں ماہرین قانون اور فلسفیوں کے ذہنوں پر اپنی گرفت قائم رکھی۔ تحریک اصلاح مذہب اور نشاۃ ثانیہ کے نتیجے میں جب روم کی مقدس بادشاہت کا خاتمہ ہوا اور چھوٹی چھوٹی خود مختار قومی ریاستیں (Nation-states) وجود میں آگئیں تو اس نظریے میں کسی حد تک ترمیم کی گئی۔ ہوگو گروتیس (م ۱۶۴۵ء) نے اس موقع پر اس نظریے کی ترمیمی شکل پیش کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔[۴] اس ترمیم شدہ نظریے کے مطابق طے پایا کہ "اگر قومی ریاست یہ سمجھے" کہ اس کے پاس جنگ کا منصفانہ جواز ہے تو وہ جنگ شروع کر سکتی ہے۔ گویا منصفانہ جواز کا ثابت کرنا بدستور ضروری رہا لیکن اس کے تعین کا کام ریاست نے لیا۔ بہ الفاظ دیگر، اہمیت منصفانہ جواز کے بجائے ریاست کے اختیار کی ہوگئی۔

اٹھارویں اور انیسویں صدیوں میں جب ریاست کے لیے اقتدار اعلیٰ (Sovereignty) کا

۳۔ اکثر مغربی مصنفین اور ہندو ناقدین نے جہاد کو بھی "مقدس جنگ" (Holy War) قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے:

John Laffin, *Holy War: Islam's Fights* (London: Grafton, 1988)

Suhas Majumdar, *Jihad: The Islamic Doctrine of Permanent War* (New Delhi: The Voice of India, 1994)

Karen Armstrong, *Holy War* (New York: Anchor Book, 2001)

ایک مختلف طرز کے نسبتاً متوازن مطالعے کے لیے دیکھیے:

Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (New York: Oxford, 1999)

۴۔ گروتیس کو اس کے کام کی بنا پر بین الاقوامی قانون کا بانی سمجھا جاتا ہے، حالانکہ یورپ میں اس سے پہلے بھی کئی ماہرین نے اس موضوع پر اعلیٰ درجے کا کام کیا تھا۔ آسٹریا سے تعلق رکھنے والے مؤرخ ہیمر پرگستال (Hammer Purgstall) نے امام شیبانی کو "مسلمانوں کا گروتیس" قرار دیا تھا۔ استاد محترم جناب ڈاکٹر غازی صاحب نے صحیح کہا ہے کہ اگر تشبیہ ہی دینی ہے تو گروتیس کو "یورپ کا شیبانی" قرار دیا جانا چاہیے کیونکہ شیبانی گروتیس سے صدیوں قبل گزرے ہیں۔ (*Muslim International Law*, p 33)

نظریہ مان لیا گیا تو پھر اس کے لازمی نتیجے کے طور پر یہ بھی تسلیم کیا گیا کہ جنگ شروع کرنے کے لیے کسی جواز کی ضرورت نہیں ہے۔ ریاست جب چاہے جنگ شروع کرسکتی ہے۔ قانونی طور پر جنگ شروع کرنے کے اختیار کو ریاست کے اقتدار اعلیٰ کا حق (Sovereign Right of States) تسلیم کیا گیا۔[۵] تاہم اس قانونی جواز کے باوجود ریاستیں طاقت کے استعمال کے لیے بالعموم کچھ نہ کچھ جواز پیش کرتی رہیں۔ مثال کے طور پر کبھی یہ کہا گیا کہ کسی دوسری ریاست میں میرے شہریوں کی جان و مال کو خطرہ لاحق تھا اور وہ ریاست ان کی حفاظت کرنے کی اہل نہیں تھی یا وہ ان کی حفاظت نہیں کرنا چاہتی تھی اس لیے ان کی حفاظت کے لیے حملہ ضروری ہوگیا۔ اسی طرح کبھی یہ جواز پیش کیا گیا کہ ہم نے جنگ اس وجہ سے شروع کی ہے کہ فریق مخالف نے ہمارے خلاف ایک مجرمانہ اقدام کیا تھا اور یہ اس کا بدلہ ہوا۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح جنگ کے عمومی جواز کے باوجود "جائز جنگ" کی مختلف صورتیں بتدریج مان لی گئیں۔ اس کے علاوہ بعض اوقات جنگ کے قانونی اثرات سے بچنے کے لیے یہ موقف اختیار کیا جاتا رہا کہ اگرچہ دوسری ریاست کے خلاف طاقت کا استعمال کیا گیا لیکن یہ باقاعدہ جنگ نہیں ہے۔ اس طرح "جنگ سے کم تر طاقت" (Force Short of War) کا تصور بھی وضع کیا گیا۔[۶]

پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ء۔۱۹۱۸ء) تک قانونی پوزیشن یہی رہی۔ جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد جب مجلس اقوام (League of Nations) کی تشکیل کی گئی تو اس کے منشور کے تحت اگرچہ جنگ کو ناجائز نہیں کیا گیا لیکن ریاستوں کے "اختیار" پر کچھ قدغن لگادیے گئے۔ چنانچہ ریاستوں پر لازم کیا گیا کہ وہ پہلے تنازعے کے حل کے لیے پرامن ذرائع اختیار کریں اور اس مقصد کے لیے اپنے تنازعات مجلس اقوام کے سلامتی کونسل کے سامنے پیش کریں۔ اگر سلامتی کونسل تنازعے کو حل نہ کرپاتی تو پھر متاثرہ

۵۔ مغربی سیاسی فکر میں اقتدار اعلیٰ کے تصور کے ارتقائی مراحل پر بحث کے لیے دیکھیے:

Malcolm N. Shaw, *International Law* (Cambridge University Press, 2003), pp 13-38.

۶۔ جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، اقوام متحدہ کے منشور نے صرف جنگ پر ہی نہیں بلکہ force short of war پر بھی پابندی لگادی ہے۔

ریاست کو اختیار تھا کہ وہ طاقت کے استعمال کے ذریعے اپنے حق کے حصول کی کوشش کرتی۔ (۷)

۱۹۲۸ء میں امریکہ اور فرانس کے درمیان ایک معاہدہ ہوا اور بعد میں دیگر ریاستیں بھی اس میں شامل ہوگئیں۔ اس ''معاہدۂ پیرس'' کے تحت طے پایا کہ جنگ کے ذریعے تنازعات کے حل کی کوشش ناجائز ہے۔ (۸) اس طرح جدید مغرب کی تاریخ میں پہلی دفعہ جنگ کو ناجائز قرار دیا گیا۔ اس معاہدے میں ریاستوں کے ''حق دفاع'' کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا تھا اور غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ حق دفاع کے تحت جنگ کا جواز مسلم تھا۔ اسی طرح ''جنگ سے کم تر طاقت'' کے متعلق بھی یہ معاہدہ خاموش ہے۔ بین الاقوامی قانون کے ماہرین کا اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ اس نوعیت کی طاقت کا استعمال بھی ممنوع ہوگیا تھا یا نہیں لیکن معاہدے کی شقوں اور ریاستوں کے طرز عمل کا جائزہ لینے سے راجح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس معاہدے نے جنگ سے کم تر طاقت کو ناجائز نہیں کیا۔ (۹)

دوسری جنگ عظیم کے شروع ہونے کے وقت (۱۹۳۹ء) میں قانونی پوزیشن یہی تھی۔ اس جنگ کے بعد اقوام متحدہ کی تنظیم کی تشکیل کی گئی جس کے منشور کے تحت نہ صرف جنگ پر پابندی لگائی گئی بلکہ طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی کو بھی ناجائز قرار دیا گیا۔ چنانچہ منشور میں قرار دیا گیا ہے:

> All members shall refrain in their international relations from the threat or use of force against the territorial integrity or political independence of any state, or in any other manner inconsistent with the purposes of the United Nations.(10)

[تمام رکن ریاستوں پر لازم ہے کہ وہ اپنے بین الاقوامی تعلقات میں دوسری ریاستوں کی علاقائی سالمیت یا سیاسی خودمختاری کے خلاف یا اقوام متحدہ کے مقاصد سے متصادم کسی طریقے سے طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی سے گریز کریں۔]

۷۔ میثاق مجلس اقوام، دفعات ۱۰۔۱۶

۸۔ معاہدۂ پیرس، دفعہ ۱

۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Akehurst, *Modern Introduction to International Law*, pp
Dixon, *Textbook on International Law*, pp 294-95.

۱۰۔ اقوام متحدہ کا منشور، دفعہ ۲ ذیلی دفعہ ۴

چونکہ دنیا کی تقریباً تمام ریاستوں نے اقوام متحدہ کے منشور پر دستخط کیے ہیں اس لیے اس اصول کو قانونی حیثیت حاصل ہوگئی ہے، بلکہ عالمی عدالت انصاف نے یہاں تک قرار دیا ہے کہ طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی کا عدم جواز اب بین الاقوامی عرف کا بھی حصہ بن چکا ہے۔[۱۱] پس اگر کسی ریاست نے اقوام متحدہ کے منشور پر دستخط نہ بھی کیے ہوں تو وہ اس اصول کی پابند ہوگئی ہے کیونکہ عرف کی پابندی تمام ریاستوں پر لازم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اقوام متحدہ کے منشور نے منشور سے قبل کے قانون کو منسوخ یا تبدیل کر دیا ہے۔ تاہم بعض ریاستوں اور بعض ماہرین قانون کی رائے یہ ہے کہ اقوام متحدہ کے منشور سے قبل کا قانون اب بھی نافذ العمل ہے۔ یہ اہم قانونی مسئلہ کچھ تفصیلی بحث کا متقاضی ہے۔

فصل دوم: طاقت کے استعمال پر عمومی پابندی؟

اقوام متحدہ کے منشور میں طاقت کے استعمال کی دو جائز صورتیں ذکر کی گئی ہیں اور دونوں منشور کے باب ہفتم میں مذکور ہیں:

۱۔ اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کی نگرانی میں کسی جارح ریاست کے خلاف طاقت کا اجتماعی استعمال (Collective Use of Force)؛ اور

۲۔ جس ریاست کے خلاف جارحیت کا ارتکاب ہو اس کا حق دفاع (Self-defense)۔

بیشتر ماہرین قانون کی رائے میں جائز جنگ کی یہی دو صورتیں ہیں جو منشور کے تحت ذکر کی گئی ہیں۔ باقی تمام صورتوں میں جنگ ناجائز ہوگئی ہے۔[۱۲]

اس کے برعکس جن لوگوں کی رائے یہ ہے قبل از منشور قانون اب بھی کسی نہ کسی حد تک نافذ العمل ہے اور وہ کلیتاً منسوخ نہیں ہوا ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ منشور نے صراحتاً پچھلے قانون کو منسوخ نہیں کیا

۱۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua (Nicaragua v USA), 1984 ICJ Rep 392

۱۲۔ ماہرین کا یہ مکتب فکر Restrictive School کہلاتا ہے۔

ہے اس لیے محض استدلال سے اس کے نسخ کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ایک دوسری دلیل یہ دی جاتی ہے کہ دفعہ ۲ ذیلی دفعہ ۴ میں صرف طاقت کے استعمال کی چند مخصوص صورتوں پر پابندی لگائی گئی ہے، یعنی:

۱۔ اگر یہ کسی ریاست کی علاقائی سالمیت کے خلاف ہو؛ یا

۲۔ یہ کسی ریاست کی سیاسی خود مختاری کے خلاف ہو؛ یا

۳۔ یہ اقوام متحدہ کے مقاصد سے متصادم ہو۔

پس اگر طاقت کا استعمال اس طرح ہو کہ اس سے ان تین شرائط کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو تو طاقت کا وہ استعمال ناجائز نہیں ہوگا۔ (۱۳)

یہ بحث ماہرین قانون کے حلقوں تک ہی محدود رہی اور ریاستوں نے بالعموم اس پابندی کو عمومی پابندی کے طور پر قبول کیا۔ تاہم وہ حق دفاع کی تشریح اس طرح کرتی رہیں کہ اس کے تحت بہت کچھ آ جاتا تھا، جیسا کہ آگے ہم ذکر کریں گے۔ ۱۹۷۶ء میں پہلی دفعہ ریاست اسرائیل نے ریاستی سطح پر یہ موقف اختیار کیا کہ منشور کی یہ پابندی عمومی نہیں ہے اور اگر کسی ریاست کے خلاف طاقت کا استعمال اس طرح ہو کہ اس کی علاقائی سالمیت کو نقصان نہ پہنچے نہ ہی اس کی سیاسی خود مختاری متاثر ہو تو طاقت کے اس استعمال کو دفعہ ۲ ذیلی دفعہ ۴ کی خلاف ورزی نہیں کہا جا سکتا۔ اسرائیل کے اس موقف کے مطابق "علاقائی سالمیت کو نقصان نہ پہنچنے" سے مراد یہ ہے کہ ریاست کے کسی حصے پر قبضہ نہ کیا جائے اور "سیاسی خود مختاری متاثر نہ ہونے" سے مراد یہ ہے کہ اس ریاست کی حکومت ہر طرح کا اقدام کرنے کے لیے آزاد ہو۔ یہ بحث اس پس منظر میں شروع ہوئی کہ بعض فلسطینی ہائی جیکروں نے ایک اسرائیلی طیارہ اغوا کر کے اسے یوگنڈا میں اتار دیا تھا۔ اسرائیلی کمانڈوز نے مشہور آپریشن Swift Surgical Strike کرتے ہوئے یوگنڈا کے ایئر پورٹ پر حملہ کر کے ڈیڑھ گھنٹے کے اندر ہائی جیکرز کو ہلاک کیا اور طیارہ واپس اسرائیل لے گئے۔ اسرائیل کا موقف یہ تھا کہ یہ اس کا حق دفاع تھا کیونکہ دوسری ریاست میں اس کے شہریوں کی جانوں کا خطرہ لاحق تھا اور وہ ریاست ان کی حفاظت سے قاصر یا انکاری تھی اس لیے اسرائیل نے از خود کاروائی کر کے اپنے شہریوں کو بچا لیا اور اس

۱۳۔ ماہرین کے اس مکتب فکر کو Permissive School کہا جاتا ہے۔

کے لیے اس ریاست پر قبضہ نہیں کیا، نیز اس ریاست کو ہر قسم کا اقدام کرنے کی آزادی تھی۔ (۱۴)

اس آپریشن کی مخصوص نوعیت کو دیکھتے ہوئے اکثر ریاستوں نے اسے ناجائز کہنے سے گریز کیا لیکن اسی استدلال کو استعمال کرتے ہوئے امریکا نے ۱۹۹۳ء میں بغداد پر حملہ کیا اور کہا کہ وہاں سابق امریکی صدر جارج بش (سینیئر) کے قتل کی سازش ہو رہی تھی تو اکثر ریاستوں اور ماہرین کی رائے میں یہ اقوام متحدہ کے منشور کی صریح خلاف ورزی تھی۔ (۱۵)

اسی طرح بعض ریاستوں اور ماہرین کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی ریاست میں انسانوں کے ایک بڑے گروہ کا قتل عام ہو رہا ہو یا ان پر مظالم ڈھائے جا رہے ہوں تو ان کی مدد کے لیے کوئی دوسری ریاست مسلح کاروائی کر سکتی ہے کیونکہ یہ اقوام متحدہ کے مقاصد سے متصادم نہیں ہے بلکہ طاقت کا یہ استعمال اقوام متحدہ کے مقاصد کے حصول کے لیے بعض اوقات ضروری ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے حملے کو ''مبنی بر انسانیت مداخلت'' (Humanitarian Intervention) کا نام دیا جاتا ہے۔ بھارت نے ۱۹۷۱ء میں مشرقی پاکستان میں مداخلت کے لیے جو جواز ذکر کیے تھے ان میں ایک یہ بھی تھا۔ اسی طرح ۱۹۹۸ء میں نیٹو نے سربیا پر جو بمباری کی اس کے لیے ایک جواز یہی ذکر کیا جاتا رہا۔ تاہم اکثر ریاستوں اور ماہرین کی رائے یہ ہے کہ اس قسم کی کاروائی اگر اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کرے یا اس کی اجازت سے کوئی ریاست یا تنظیم کرے تو وہ یقیناً جائز ہو گی مگر کوئی ریاست یا تنظیم اپنی جانب سے اس قسم کی کاروائی نہیں کر سکتی۔ اس مسئلے پر مزید بحث آگے آ رہی ہے۔

۱۴۔ اس آپریشن کی تفصیلات اور اس کے قانونی جواز و عدم جواز کی بحث کے لیے دیکھیے:

Akehurst, *Modern Introduction to International Law*, pp 308-09;
Dixon, *International Law*, pp 307-08.

۱۵۔ بین الاقوامی قانون کے ایک ماہر مارٹن ڈکسن کہتے ہیں:

It is difficult to see how this 'defence against terrorism' can be within the rubric of protection of nationals and self-defence, even if the more traditional rescue missions are. To most objective observers this new claim looks like punitive reprisals and illustrates why the existence of any right to protect nationals with force is so controversial. (Ibid. p 308)

جو ناہرین اس کے قائل ہیں کہ منشور کی یہ پابندی عمومی ہے ان کی ایک اہم دلیل یہ ہے کہ قبل از منشور قانون میں زیادہ سے زیادہ جنگ کے عدم جواز کا اصول طے کیا گیا تھا اور وہ بھی منشور سے صرف ۱۷ سال قبل ۱۹۲۸ء میں معاہدۂ پیرس کے ذریعے۔ گویا قبل از منشور قانون کے تحت ''جنگ سے کم تر طاقت'' کا استعمال بالکل جائز تھا۔ اس کے برعکس منشور نے نہ صرف طاقت کے استعمال بلکہ اس کی دھمکی کو بھی ناجائز قرار دیا۔ پس یہ بالکل نہیں کہا جاسکتا کہ قبل از منشور قانون کو منشور نے تبدیل نہیں کیا۔ مزید برآں، منشور نے طاقت کے استعمال پر پابندی لگاتے ہوئے جن صفات کا ذکر کیا ہے ان کا مفہوم مخالفہ (Inverse Implication) مراد نہیں لیا جاسکتا کیونکہ اس کا لازمی مطلب یہ ہوگا کہ قبل از منشور قانون بدستور بعینہ برقرار ہے۔ اس طرح منشور میں جنگ کے بجائے ''طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی'' (Threat or Use of Force) کی جو ترکیب استعمال کی گئی ہے وہ بالکل لغو ہو جاتی ہے۔ اخیراً، سان فرانسسکو کانفرنس میں جب منشور کا آخری مسودہ لکھا جا رہا تھا اس وقت اس شق پر جو بحث کی گئی اور جو اعتراضات و جوابات ذکر کیے گئے اور بالآخر یہ اس صورت میں آگئی وہ سارا ''شانِ نزول'' اس بات کی دلیل ہے کہ مسودہ لکھنے والوں کی مراد یہی تھی کہ طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی پر عمومی پابندی ہو اور اس سے صرف وہی صورتیں مستثنیٰ ہوں جو منشور میں صراحتاً ذکر کی جائیں۔

فصل سوم: سلامتی کونسل کی نگرانی میں طاقت کا اجتماعی استعمال

طاقت کے اجتماعی استعمال کے اس نظام نے کئی جون تبدیل کیے ہیں۔ اس لیے اس پر ہم چار مختلف مراحل میں بحث کریں گے۔

اولاً: اصل نظام

دو بڑی جنگوں سے متاثرہ ریاستوں نے منشور کی تشکیل کرتے ہوئے قرار دیا کہ اگر کوئی ریاست کسی دوسری ریاست کے خلاف جارحیت کا ارتکاب کرے تو اقوام متحدہ کی رکن ریاستیں مل کر اس کے خلاف کاروائی کریں گی۔ اس مقصد کے لیے منشور کے باب ہفتم (دفعات ۳۹ تا ۵۱) میں نظام

وضع کیا گیا اور سلامتی کونسل کو اس کارروائی کا اختیار دیا گیا۔ اس وقت سلامتی کونسل کے ارکان کی تعداد پندرہ ہوتی ہے جن میں پانچ مستقل ہیں (امریکا، روس، برطانیہ، فرانس اور چین) جبکہ دس ریاستیں دو، دو سال کے لیے سلامتی کونسل کی رکن بنتی ہیں۔ کسی بھی قرارداد پر ووٹنگ ہوتی ہے تو ہر ریاست کو ایک ووٹ کا حق دیا گیا ہے اس لیے عام حالات میں فیصلہ اکثریت کی بنیاد پر کیا جا سکتا ہے۔ تاہم تمام ارکان کو ووٹنگ کے وقت تین اختیارات حاصل ہوتے ہیں:

۱۔ یا تو وہ قرارداد کے حق میں ووٹ ڈالیں؛

۲۔ یا اس کے خلاف ووٹ ڈالیں؛

۳۔ یا سرے سے ووٹ نہ ڈالیں۔

اگر مستقل ارکان میں کسی ایک نے بھی قرارداد کے خلاف ووٹ دیا تو قرارداد منظور نہیں ہو سکتی خواہ اس کے حق میں باقی چودہ ووٹ پڑے ہوں۔[۱۶] اس کو ''مسترد کرنے'' (Veto) کا حق کہا جاتا ہے۔ اس کا پس منظر یہ تھا کہ بڑی طاقتوں کے درمیان تصادم سے گریز کے لیے طے کیا گیا کہ اگر ان میں سے کوئی ایک بھی کسی اقدام کا مخالف ہو تو وہ اقدام نہیں کیا جائے گا تاکہ ایک تو بڑی جنگ سے بچا جا سکے اور دوسرے مجلس اقوام کی طرح اقوام متحدہ کی تنظیم ختم نہ ہونے پائے۔ جس وقت منشور کی تشکیل کی گئی اس وقت طاقت کا توازن ان پانچ ریاستوں کے حق میں تھا۔ یہ دوسری جنگ عظیم کے بعد فاتحین بن کر ابھرے تھے۔ تاہم پچھلے ۶۳ سالوں میں بہت کچھ تبدیل ہو چکا ہے اور پلوں کے

۱۶۔ ویٹو کے اس حق پر بہت زیادہ تنقید کی جاتی رہی ہے اور یہ حقیقت ہے کہ اس حق نے بڑے ممالک اور ان کے اتحادیوں کو بین الاقوامی قانون کی خلاف ورزیوں کے باوجود کسی قسم کی کارروائی سے بچانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ اگر ویٹو کا حق نہ بھی ہوتا اور سلامتی کونسل کسی بڑے ملک یا اس کے اتحادی کے خلاف قرارداد منظور کر سکتی تو اس کے باوجود اس کے خلاف کارروائی ممکن نہ ہوتی کیونکہ چھوٹے ممالک کسی بڑے ملک یا اس کے اتحادی کے خلاف کسی اقدام کے متعلق تبھی سوچ سکتے ہیں جب وہ آپس میں متحد ہوں۔ اگر وہ متحد ہوں تو پھر ان کی مشترکہ کارروائی کی راہ میں ویٹو کا حق کوئی رکاوٹ نہیں ڈال سکتا۔ اس صورت میں وہ اس مقصد کے لیے جنرل اسمبلی کا فورم بھی استعمال کر سکتے ہیں جہاں کسی ملک کو ویٹو کا حق حاصل نہیں ہے۔

نیچے بہت سا پانی بہہ چکا ہے۔ اب اس نظام کی تشکیل نو ضروری ہے کیونکہ اس نے دنیا کو تصادم سے بچانے کے بجائے جارح ریاستوں کو بچانے کا کام انجام دیا ہے۔

بہر حال سلامتی کونسل کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ بین الاقوامی سطح پر امن اور سلامتی کے تحفظ کی کوشش کرے، یعنی ریاستوں کو جنگوں سے روکے، اور اگر کسی وجہ سے جنگ شروع ہو تو پھر سلامتی کونسل کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ امن کو بحال کرے۔ پس امن کا تحفظ اور اس کی بحالی (To Maintain and Restore International Peace) سلامتی کونسل کا بنیادی فریضہ ہے۔

اس مقصد کے لیے دفعہ ۳۹ کے تحت قرار دیا گیا کہ تین صورتوں میں سلامتی کونسل کسی ریاست کے خلاف کاروائی کر سکتی ہے:

۱۔ اگر کوئی ریاست کسی دوسری ریاست کے خلاف جارحیت (Aggression) کا ارتکاب کرے؛ یا

۲۔ اگر کوئی ریاست امن کی خلاف ورزی (Breach of the Peace) کرے؛ یا

۳۔ اگر کسی ریاست کی جانب سے امن کے لیے خطرہ (Threat to the Peace) پیدا ہو جائے۔

جیسا کہ ظاہر ہے، ابتدائی دو صورتیں ''امن کی بحالی'' کے زمرے میں آتی ہیں کیونکہ ان صورتوں میں ریاست کی جانب سے کسی ناجائز اقدام کے بعد سلامتی کونسل کاروائی کرتی ہے، جبکہ آخری صورت ''امن کے تحفظ'' کے تحت آتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر، اس مؤخر الذکر صورت میں سلامتی کونسل کی کاروائی ''پیش بندی کے اقدام'' (Pre-emptive Strike) کے طور پر ہوتی ہے۔

جب قرارداد کے ذریعے طے کیا جائے کہ ان تین صورتوں میں کوئی صورت پائی جاتی ہے تو پھر مناسب کاروائی کے لیے بحث کے بعد ایک اور قرارداد پیش کی جاتی ہے۔ یہ کاروائی دو طرح کی ہوتی ہے:

۱۔ کبھی متعلقہ ریاست کے خلاف ''غیر فوجی سزائیں'' (Non-military Sanctions) نافذ کی جاتی ہیں، جیسے اقتصادی امداد کی بندش، اقتصادی تعلقات یا مواصلات کا انقطاع وغیرہ۔[۱۷]

۱۷۔ منشور کی دفعہ ۴۱۔ اس قسم کی سزاؤں کو ''نرم سزائیں'' کہا جاتا ہے۔ تجربے نے ثابت کیا ہے کہ اس قسم

۲۔ کبھی جب غیر فوجی سزائیں غیر مؤثر سمجھی جائیں یا سلامتی کونسل کی رائے یہ ہو کہ فوری طور پر فوجی حملے کی ضرورت ہے تو پھر فوجی کاروائی کی منظوری کے لیے قرارداد پیش کی جاتی ہے۔[۱۸]

اس دوران میں ضروری ہو تو بعض عبوری اقدامات (Provisional Measures) بھی اٹھائے جاسکتے ہیں۔[۱۹]

اگر کسی ریاست کے خلاف فوجی کاروائی ضروری ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس کے لیے فوج کی ضرورت ہوگی۔ اس مقصد کے لیے قرار دیا گیا تھا کہ اقوام متحدہ کی تمام رکن ریاستیں باقاعدہ معاہدے کے تحت اپنی افواج کا کچھ حصہ سلامتی کونسل کی کاروائی کے لیے مختص کریں گی اور سلامتی کونسل کی نگرانی میں یہ بین الاقوامی فوج کسی ریاست کے خلاف کاروائی کرے گی۔[۲۰] ایسا کوئی معاہدہ کسی ریاست نے نہیں کیا اور اس وجہ سے ایسی بین الاقوامی فوج کبھی وجود میں نہیں آئی۔

دوسری جنگ عظیم کے خاتمے کے ساتھ ہی امریکا اور روس کے درمیان رسہ کشی شروع ہوگئی جو پہلے جرمنی پر کنٹرول کے مسئلے کی وجہ سے تھی اور اس کے بعد یہ "سرد جنگ" (Cold War) یورپ اور پھر ایشیا، افریقا سے ہوتے ہوتے مشرق بعید اور لاطینی امریکا تک پھیل گئی۔ اس وجہ سے منشور میں

کی پابندیوں کے مطلوبہ نتائج برآمد نہیں ہوتے۔ چنانچہ کبھی تو متعلقہ مجرم ریاست کو اس کے اتحادی بدستور تعاون فراہم کرتے رہتے ہیں جیسے نسلی تعصب کی پاداش میں جنوبی افریقہ پر لگنے والی پابندیاں اس وجہ سے بے فائدہ رہیں کہ برطانیہ اور دیگر اتحادی اس کی مدد کرتے رہے۔ اسی طرح پہلی خلیج جنگ کے بعد عراق پر لگنے والی پابندیوں نے صدام حسین یا اس کے ساتھیوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا، البتہ ان کی وجہ سے پیدا ہونے والی غذائی اور ادویاتی قلت نے لاکھوں عراقی بچوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Mahvish Shoukat, *Economic Sanctions and Their Impact on Human Rights*, Unpublished Thesis of LLM International Law, Faculty of Shariah and Law, International Islamic University Islamabad, 2008.

۱۸۔ منشور کی دفعہ ۴۲

۱۹۔ ایضاً، دفعہ ۴۰

۲۰۔ ایضاً، دفعہ ۴۳

وضع کردہ اس نظام پر کبھی عملدرآمد نہ ہوسکا اور پھر دوسری راہیں ڈھونڈی جانے لگیں۔

ثانیاً: سرد جنگ کے دوران میں وضع کیا گیا نظام

۱۹۵۰ء میں کوریا کی جنگ کے دوران میں جب روس نے سلامتی کونسل کے اجلاس کا بائیکاٹ کیا تھا تو امریکا نے شمالی کوریا کے خلاف قرارداد منظور کروائی جس کے تحت طے کیا گیا تھا کہ شمالی کوریا نے جنوبی کوریا کے خلاف جارحیت کا ارتکاب کیا ہے۔تاہم جب شمالی کوریا کے خلاف عملی اقدام کا موقع آیا تو روس نے اس وقت بائیکاٹ ختم کیا تھا اس لیے اس نے قرارداد ویٹو کردی۔اس کے بعد امریکا نے اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی میں ایک قرارداد پیش کی جسے اس نے ''امن کے لیے متحد ہونے'' (Uniting for Peace) کی قرارداد کا نام دیا۔[۲۱] اس قرارداد کے تحت طے پایا کہ جب سلامتی کونسل کی کسی رکن ریاست کے ویٹو کی وجہ سے سلامتی کونسل کسی جارح ریاست کے خلاف کاروائی نہ کرسکے تو پھر جنرل اسمبلی کاروائی کا اختیار رکھتی ہے۔ چونکہ جنرل اسمبلی میں تمام ریاستیں ووٹ کا برابر کا حق رکھتی ہیں اور کسی کو ویٹو کا اختیار حاصل نہیں اس لیے روس اور اس کے اتحادیوں کی مخالفت کے باوجود یہ قرارداد منظور کی گئی۔اس اخلاقی جواز کے حصول کے بعد امریکا نے اپنے اتحادیوں کی مدد سے جنوبی کوریا کی مدد کے لیے شمالی کوریا پر حملہ کیا۔دوسری طرف چین کی کمیونسٹ حکومت اور روس نے شمالی کوریا کی مدد کی۔ یہ جنگ بغیر کسی نتیجے کے ختم ہوگئی۔چونکہ امریکا اور کے ساتھ اتحاد میں شامل ہونا کسی ریاست کے لیے قانوناً لازم نہیں تھا اس لیے اسے ''مرضی پر قائم اتحاد'' (Coalition of the Willing) کہا گیا۔

۱۹۵۶ء میں جب برطانیہ، فرانس اور اسرائیل نے سویز کینال پر حملہ کیا تو ان کے خلاف کاروائی کے لیے امریکا نے سلامتی کونسل میں قرارداد پیش کی جسے برطانیہ اور فرانس نے ویٹو کیا۔اس کے بعد پھر ''امن کے لیے متحد ہونے'' (Uniting for Peace) کی قرارداد جنرل اسمبلی میں پیش کی گئی لیکن کسی عملی کاروائی کی ضرورت اس وجہ سے پیش نہیں آئی کہ عالمی دباؤ کے تحت برطانیہ، فرانس اور اسرائیل نے اپنی افواج واپس بلوالی تھیں۔۱۹۷۹ء میں جب روس نے افغانستان پر حملہ کیا تو پھر اسی

۲۱۔ جنرل اسمبلی کی قرارداد نمبر ۳۷۷ (۱۹۵۰ء)

طریقے کو اختیار کیا گیا لیکن روس کے خلاف کوئی ''مرضی کا اتحاد'' قائم نہیں کیا گیا کیونکہ امریکا روس کے ساتھ براہ راست جنگ سے گریز کر رہا تھا۔ اس دفعہ اس نے پاکستان کو بیس کیمپ بنا کر دنیا بھر سے مجاہدین اکٹھے کرنے شروع کیے اور ان کی مالی امداد، تربیت اور ان تک انتہائی ترقی یافتہ ہتھیار کی ترسیل کے ذریعے روس کے خلاف ایک ''بین الاقوامی فوج'' کی تشکیل کی جس نے بالآخر ۱۹۸۹ء میں روس کو افغانستان سے نکلنے پر مجبور کر دیا۔ اس کے فوراً بعد عالمی سیاست میں بڑی دوررس تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ ایک طرف مشرقی اور مغربی جرمنی کا الحاق ہوا تو دوسری طرف مشرقی یورپ میں کمیونسٹ حکومتوں کا زوال شروع ہوا۔ اس کے بعد ۱۹۹۱ء کے اختتام تک روس ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا اور اس کے بعد دنیا یک قطبی نظام (Unipolar System) کے تحت آ گئی جس میں امریکا کو واحد سپر پاور کی حیثیت حاصل ہو گئی۔

ثالثاً: سرد جنگ کے خاتمے کے بعد نظام کی صورت

اگست ۱۹۹۰ء میں عراق نے ایک تنازعے کو بنیاد بنا کر کویت پر قبضہ کیا۔ اس سے پہلے اس قسم کی جنگ وہ ایران پر مسلط کر چکا تھا اور ۱۹۸۰ء سے ۱۹۸۸ء تک ایک طویل بے فائدہ جنگ نے دونوں ریاستوں کو غیر معمولی نقصان پہنچایا تھا لیکن اس جنگ کے دوران میں اسے امریکا اور اس کی اتحادی عرب ریاستوں کا تعاون حاصل تھا۔ اس پس منظر میں عراقی قیادت کا خیال یہ تھا امریکا اس کی حمایت کرے گا، یا کم از کم مخالفت نہیں کرے گا۔ نیز سرد جنگ کے دور میں اس قسم کی کاروائی پر جارح ریاست کو بالعموم کسی بڑی سزا کا سامنا نہیں کرنا پڑتا تھا۔ تاہم اب حالات تبدیل ہو چکے تھے جن کا ادراک عراقی قیادت کو نہیں تھا۔

سلامتی کونسل نے باب ہفتم کے تحت کاروائی کرتے ہوئے عراقی اقدام کو جارحیت قرار دیا اور عراق سے مطالبہ کیا کہ وہ کویت پر قبضہ فوری طور پر ختم کر دے۔ عراق کی جانب سے انکار کے بعد بالآخر سلامتی کونسل نے اس کے خلاف فوجی کاروائی کی منظوری دے دی۔[۲۲] اب مسئلہ یہ تھا کہ کوئی

۲۲۔ سلامتی کونسل نے پہلے قرارداد نمبر ۶۶۰ (۱۹۹۰ء) کے ذریعے طے کیا کہ عراق نے جارحیت کا ارتکاب کیا ہے۔ اس قرارداد کے خلاف کوئی ووٹ نہیں پڑا۔ البتہ غیر مستقل ارکان میں صرف یمن نے قرارداد

بین الاقوامی فوج سلامتی کونسل کے پاس نہیں تھی۔ چنانچہ ایک دفعہ پھر ''مرضی کا اتحاد'' (Coalition of the Willing) قائم کیا گیا اور سلامتی کونسل نے اس اتحاد کو فوجی کاروائی کے لیے با اختیار (Authorise) کر دیا۔ یہ ایک نئی صورت تھی جس کا سرد جنگ کے دور میں کوئی تصور نہیں تھا۔ جنوری ۱۹۹۱ء میں عراق کے خلاف اس اتحاد نے فوجی کاروائی کی اور کویت کو آزاد کرالیا۔ اس کے بعد نوے کی دہائی میں کئی دفعہ اس طریق کار کو استعمال کیا گیا۔ سلامتی کونسل فوجی کاروائی کا اختیار کسی اتحاد کو تفویض کر دیتی اور سلامتی کونسل کی جانب سے کاروائی کرتی۔ (۲۳)

اس تفویض کے لیے جو قراردادیں منظور کی گئیں ان کے متون کا جائزہ لینے کے بعد معلوم ہوتا کہ جب تک کسی قرارداد میں مندرجہ ذیل تراکیب استعمال نہ کی جائیں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سلامتی کونسل نے کسی ریاست یا اتحاد کو فوجی کاروائی کی اجازت دے دی ہے (۲۴):

کے حق میں یا اس کے خلاف ووٹ ڈالنے سے گریز کیا۔ اس کے بعد جب عراق نے کویت سے نکلنے انکار کیا تو بالآخر سلامتی کونسل نے قرارداد نمبر ۶۷۸ (۱۹۹۰ء) کے تحت اس کے خلاف جنگی کاروائی کی منظوری دے دی۔ اس قرارداد کے خلاف صرف دو غیر مستقل ارکان یمن اور کیوبا نے ووٹ ڈالا، جبکہ مستقل ارکان میں روس سمیت چار ارکان نے قرارداد کے حق میں ووٹ ڈالا اور صرف چین نے ووٹ ڈالنے سے گریز کیا۔

۲۳۔ نوے کی دہائی میں سلامتی کونسل نے کئی بار مختلف ممالک کے خلاف جنگی کاروائی کی منظوری دی۔ چنانچہ مثال کے طور پر یوگوسلاویہ کے بکھر جانے کے بعد شروع ہونے والی جنگ کے خاتمے کے لیے سلامتی کونسل نے فوجی کاروائی کی منظوری دی۔ اس سلسلے میں نیٹو کی فوجی طاقت پر زیادہ انحصار کیا گیا۔ اسی طرح صومالیہ اور ہیٹی میں بھی کاروائی کی منظوری دی گئی۔ مشرقی تیمور میں استصواب رائے کو پرامن طریقے سے تکمیل تک پہنچانے کے لیے قرار دیا گیا کہ اگر ضرورت پڑے تو فوجی کاروائی کی جاسکے گی۔ لائبیریا میں خانہ جنگی سے نمٹنے کے لیے افریقی ممالک کی تنظیم کی کاروائی کو بھی سلامتی کونسل نے جواز عطا کیا۔ کوسووا میں نیٹو کی بمباری ابتدا میں سلامتی کونسل کی منظوری کے بغیر کی گئی تھی کیونکہ روس اس قسم کی قرارداد کے حق میں نہیں تھا۔ بعد میں سلامتی کونسل نے اس کی منظوری دی جب روس اس کی مخالفت سے باز آیا۔

۲۴۔ نوے کی دہائی میں منظور کی جانے والی ان قراردادوں کے متن کا جائزہ لینے سے یہی حقیقت سامنے آتی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

۱۔ قرارداد میں لازماً اس کا ذکر ہو کہ سلامتی کونسل منشور کے باب ہفتم کے تحت اپنے اختیارات کا استعمال کر رہی ہے؛

۲۔ اس میں لازماً ذکر ہو کہ کسی مخصوص ریاست یا اتحاد کو چند مخصوص مقاصد کے حصول کے لیے ''تمام ضروری ذرائع بشمول طاقت کے استعمال'' (to use all necessary measures including the use of force) کی اجازت دی گئی، یا کم از کم یہ ترکیب اس میں ہو کہ اس ریاست یا اتحاد کو ''تمام ضروری ذرائع'' استعمال کرنے کی اجازت دی گئی۔ اس سے کم تر مفہوم کی کوئی بھی ترکیب استعمال کی جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ جنگ کی اجازت دی گئی۔ مثال کے طور پر ۲۰۰۳ء میں عراق کے خلاف ایک قرارداد میں کہا گیا کہ اگر اس نے اقوام متحدہ کے اسلحہ انسپکٹروں کے ساتھ تعاون نہیں کیا تو اسے ''سنگین نتائج'' (dire consequences) کا سامنا کرنا ہوگا۔ امریکا نے بعد میں یہ موقف اختیار کیا کہ اس قرارداد کے تحت عراق پر حملے کی اجازت دے دی گئی ہے۔ تاہم فرانس، چین اور روس کا موقف یہ تھا اس سے جنگ کی اجازت کا استدلال غلط ہے۔ بالآخر امریکا کو اسی موقف کو ماننے پر مجبور ہونا پڑا۔

رابعاً: نائن الیون کے بعد صورت حال

امریکا میں ۱۱ ستمبر ۲۰۰۱ء کو رونما ہونے والے واقعات کے بعد امریکا نے جس طرح ''دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ'' (Global War on Terror) شروع کی اس نے بین الاقوامی قانون کی دھجیاں بکھیر دی ہیں۔ افغانستان اور عراق پر حملوں میں بین الاقوامی قانون کے تمام ضابطوں کو پامال کیا گیا اور عجیب بات یہ ہے کہ اسے طاقت کے اجتماعی استعمال کے تصور کے تحت جواز دینے کی کوشش کی جاتی ہے حالانکہ اس نظام کی جو خصوصیات اوپر ذکر کی گئیں ان کی رو سے اس ''عالمی جنگ'' کو کسی طور پر بھی طاقت کا اجتماعی استعمال نہیں کہا جا سکتا۔ اس مسئلے پر مزید بحث اس کتاب کے پہلے ضمیمے میں کی جائے گی۔

N. D. White, *The Legality of Bombing in the Name of Humanity*, JCSL (2000), vol. 5, no. 1.

فصل چہارم: حق دفاع (Self-defense) کی وسعت

حق دفاع سے متعلق قانون پر بھی مختلف ارتقائی مراحل آئے ہیں۔ یہاں ان مراحل پر مختصر بحث کی جائے گی۔

اولاً: رواجی قانون میں حق دفاع

جیسا کہ باب چہارم میں تفصیل سے بیان کیا جاچکا ہے، کہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں بین الاقوامی قانون کے تحت ریاست کے لیے ''اقتدارِ اعلیٰ'' کی صفت مانی جاچکی تھی جس کا ایک لازمی تقاضا یہ تھا کہ جنگ شروع کرنے کو ریاست کا جائز قانونی اختیار سمجھا جاتا۔ چنانچہ اس دور میں قانونی طور پر جنگ کو ناجائز نہیں سمجھا جاتا تھا۔ تاہم اخلاقی جواز کے لیے، یا اصل مقاصد کو چھپانے کی خاطر، یا رائے عامہ کو ہموار کرنے کی غرض سے، یا کسی اور سیاسی مقصد کے حصول کی خاطر ریاستیں بالعموم جنگی کاروائی کے لیے کوئی نہ کوئی جواز پیش کرتی رہیں۔ ان میں سب سے اہم جواز ''دفاع'' تھا۔ چنانچہ اگرچہ قانونی لحاظ سے کوئی جنگ ناجائز نہیں تھی لیکن اس کے باوجود دفاعی جنگ کے متعلق کچھ رواجی ضابطے اور اصول بتدریج وجود میں آگئے جن کے ذریعے یہ معلوم کیا جاتا تھا کہ کسی ریاست کا فلاں اقدام دفاع کے تحت آتا تھا یا نہیں۔ اس حق دفاع کی وسعت اور اس کی شرائط کی توضیح میں امریکی سیکریٹری خارجہ مسٹر ویبسٹر (Webster) کے بیان کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے جو انہوں نے ۱۸۳۷ء میں برطانوی حکومت سے خط و کتابت کے دوران میں دیا تھا۔ انہوں نے کہا تھا کہ اگر برطانوی حکومت کا یہ دعویٰ ہے کہ اس نے اقدام دفاع کے حق کو استعمال کرتے ہوئے کیا تھا تو اسے ثابت کرنا پڑے گا کہ:

۱۔ یہ اقدام ضروری تھا؛

۲۔ خطرہ بالکل فوری اور سنگین نوعیت کا تھا؛

۳۔ طاقت کے استعمال کے سوا اور کوئی راستہ نہیں تھا؛ اور

۴۔ طاقت کا استعمال خطرے کے تناسب سے کیا گیا۔

"... a necessity of self-defense, instant, overwhelming,

leaving no choice of means and no moment for deliberation... [and that the armed forces] did nothing unreasonable or excessive; since the act justified by the necessity of self-defense must be limited by that necessity and kept clearly within it."(25)

ان شرائط اور قیود کو مدنظر رکھتے ہوئے مندرجہ ذیل صورتوں میں طاقت کے استعمال کو دفاع کے حق میں شامل سمجھا جاتا تھا:

۱۔ حقیقی اور جاری فوجی جارحیت کے خلاف؛

۲۔ کسی فوری اور سنگین خطرے کے خلاف پیش بندی کے اقدام کے طور پر تاکہ حملے سے پہلے ہی اس کے امکان کو ختم یا کم کیا جاسکے؛

۳۔ ریاست کے حقوق اور مفادات یا اس کے شہریوں یا اموال کے لیے پیدا ہونے والے خطرے کے خلاف خواہ یہ خطرہ ریاست سے باہر پیدا ہوا ہو؛

۴۔ اقتصادی ناکہ بندی یا نقصان دہ پروپیگنڈے کے خلاف بشرطیکہ وہ اس نوعیت کا ہو کہ اس کے خلاف مسلح اقدام ضروری ہو جائے۔(۲۶)

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا معاہدۂ پیرس ۱۹۲۸ء کے بعد بھی حق دفاع پر مزید کوئی قید عائد نہیں کی گئی۔ اس پس منظر میں یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ جب ۱۹۴۵ء میں اقوام متحدہ کا منشور لکھا گیا اور اس میں دفعہ ۵۱ میں حق دفاع کا ذکر کیا گیا تو کیا اس نے حق دفاع پر مزید کوئی قید لگائی یا نہیں؟

ثانیاً: اقوام متحدہ کے منشور کے تحت حق دفاع

اوپر ذکر کیا گیا کہ اقوام متحدہ کے منشور کے باب ہفتم میں یہ نظام دیا گیا کہ کسی جارح ریاست

۲۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

D. J. Harris, *Cases and Materials on International Law* (London: Maxwell, 1991), p 848.

۲۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Akehurst, *Modern Introduction to International Law*, pp 311-18; Dixon, *International Law*, pp 299-308

کے خلاف تنہا یا یکطرفہ کاروائی کے بجائے تنظیم اس کے طاقت کا اجتماعی استعمال کرے۔ اس باب کے آخر میں حق دفاع کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے:

> Nothing in the present Charter shall impair the inherent right of individual or collective self-defense if an armed attack occurs against a Member of the United Nations, until the Security Council has taken measures necessary to maintain international peace.(27)

[اس منشور میں موجود کسی بات سے انفرادی یا اجتماعی دفاع کا فطری حق متاثر نہیں ہوتا اگر اقوام متحدہ کے کسی رکن کے خلاف فوجی حملہ ہو جائے، یہاں تک کہ سلامتی کونسل وہ اقدامات کرے جو بین الاقوامی امن کے تحفظ کے لیے ضروری ہیں۔]

پس منشور میں حق دفاع کا ذکر اس سیاق میں آیا ہے کہ اگرچہ جارح ریاست کے خلاف اقوام متحدہ اجتماعی اقدام کرے گی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جارحیت کی زد آئی ہوئی ریاست کو دفاع کا حق حاصل نہیں ہے۔ اسے یقیناً یہ حق حاصل ہے کیونکہ یہ "ریاست ہونے" کا لازمی تقاضا ہے۔ پس اس حق کو استعمال کرتے ہوئے وہ طاقت استعمال کرسکتی ہے یہاں تک کہ سلامتی کونسل اپنی ذمہ داری پوری کرتے ہوئے جارح ریاست کے خلاف کاروائی کرلے۔ البتہ آگے اس دفعہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ حق دفاع استعمال کرتے ہوئے ریاست جو اقدامات کرے گی اس سے وہ سلامتی کونسل کو آگاہ کرے گی۔

چونکہ دفعہ ۵۱ میں کسی ریاست پر "حملہ ہونے" کا ذکر ہے (if an armed attack occurs) اس لیے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا پیش بندی کا اقدام (Pre-emptive Strike) جسے رواجی قانون کے تحت حق دفاع میں شامل سمجھا جاتا تھا اب جائز نہیں رہا؟ یہاں پھر وہی بحث آجاتی ہے کہ کیا منشور نے قبل از منشور کے رواجی قانون کو منسوخ یا تبدیل کردیا ہے یا نہیں؟ جو لوگ اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں ان کے نزدیک قانونی پوزیشن یہی ہے کہ اب صرف جاری حملے کے خلاف دفاع کا حق حاصل ہے۔ اس کے برعکس، امریکا، اسرائیل اور کئی مغربی طاقتوں کی رائے یہ ہے کہ

۲۷۔ منشور کی دفعہ ۵۱

رواجی قانون کے تحت دفاع کا جو حق تھا وہ اب بھی اسی وسعت کے ساتھ موجود ہے اور اسے منشور نے برقرار رکھا ہے۔(۴۸)

اس موقف کے حق میں ایک دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ دفعہ ۵۱ میں حق دفاع کو ریاست کا inherent right کہا گیا ہے۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ اس ترکیب سے یہ استدلال بہت ضعیف ہے کہ اس سے مراد رواجی قانون کا حق دفاع ہے۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اس کا سیدھا سادھا مفہوم یہ ہے کہ حق دفاع کسی ریاست کے ریاست ہونے کا لازمی تقاضا ہے۔

ایک اور دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ منشور نے سلامتی کونسل کو ذمہ داری دی ہے کہ وہ بین الاقوامی قانون کا تحفظ یا اس کی بحالی (to maintain and restore international peace) کرے۔ امن کی بحالی تو اس وقت کی جاتی ہے جب امن کی خلاف ورزی ہو لیکن ''امن کے تحفظ'' سے معلوم ہوا کہ بعض اوقات پیش بندی کا اقدام کرنا پڑتا ہے، بالخصوص جبکہ دفعہ ۳۹ میں مذکور تین صورتوں، جن میں سلامتی کونسل فوجی کاروائی کر سکتی ہے، میں ایک یہ ہے کہ کسی ریاست کی جانب سے امن کو خطرہ ہو۔ پس ایسی صورت میں پیش بندی کے اقدام کو خود منشور نے جواز دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ استدلال بھی ضعیف ہے کیونکہ تنازعہ اس پر نہیں ہے کہ بین الاقوامی امن کے تحفظ کے لیے بعض اوقات پیش بندی کا اقدام ضروری ہو جاتا ہے یا نہیں؟ نہ ہی اس پر کوئی اختلاف ہے کہ سلامتی کونسل کو پیش بندی کے اقدام کی اجازت ہے یا نہیں؟ بلکہ اصل تنازعہ اس پر ہے کہ کیا کسی ریاست یا ریاستوں کو اپنے طور پر اس طرح کے پیش بندی کے اقدام کی اجازت ہے یا نہیں ہے؟

۴۸۔ اس رائے کے تفصیلی دلائل کے لیے دیکھیے:

Professor Louis Rene Beres and Yoash Tsiddon-Chatto, *In Support of Anticipatory Self-defense: Israel, Osiraq and International Law*, www.freeman.org/m online/jun97/beres1.htm
David M. Ackerman, *International Law and the Pre- emptive Use of Force Against Iraq*, Congressional Research Service Report for Congress, (September 23, 2002),
www.hrcr.org/Text/HotTopics/Iraq.html

اس سلسلے میں ایک اور دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ جدید دور میں جس طرح کے ہتھیار وجود میں آچکے ہیں ان کی موجودگی کی صورت میں اگر ریاستوں کو پیش بندی کے اقدام کی اجازت نہیں دی جائے اور صرف اس صورت میں ان کے لیے حق دفاع تسلیم کیا جائے جب ان پر باقاعدہ حملہ ہو جائے تو اس طرح طاقتور ریاستوں کو موقع مل جائے گا کہ وہ کمزور ریاستوں کو نیست و نابود کر دیں کیونکہ ان کے پاس جو تباہ کن ہتھیار ہیں ان کے استعمال کے بعد کمزور ریاستوں کے پاس دفاع یا جوابی کاروائی کے لیے کچھ باقی نہیں رہے گا۔ یہ دلیل بظاہر بہت وزن رکھتی ہے لیکن ذرا گہرائی میں جا کر دیکھیں تو اس کی کمزوری بھی واضح ہو جاتی ہے۔ اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ریاست اپنے دفاع کے لیے بعض اوقات پیش بندی کا اقدام ضروری سمجھتی ہے۔ اس بات پر کوئی اختلاف نہیں ہے۔ محل نزاع تو یہ امر ہے کہ کیا اقوام متحدہ کے منشور کے تحت اس قسم کے اقدام کی اجازت ہے یا نہیں؟ اور اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ منشور کے تحت اس کی اجازت ہے۔ پھر یہ بات بھی کم حیران کن نہیں ہے کہ اس دلیل کی بنا یہ ہے کہ پیش بندی کا اقدام کمزور ملکوں کے لیے ضروری ہے حالانکہ اقوام متحدہ اور دیگر بین الاقوامی تنظیموں کے فورم پر جب بھی اس مسئلے پر بحث ہوئی تو تیسری دنیا کے ممالک نے بالعموم پیش بندی کے اقدام کی مخالفت کی ہے اور ترقی یافتہ ممالک اس کے حق میں بولتے رہے ہیں۔ (۲۹)

اس ساری بحث میں اس بات کو نظر انداز کیا گیا ہے کہ اقوام متحدہ کے منشور میں حق دفاع کا ذکر طاقت کے اجتماعی استعمال کے باب کے آخر میں کیا گیا ہے۔ اگر اس زاویے سے اس مسئلے پر نظر ڈالی جائے تو صحیح قانونی پوزیشن یہ معلوم ہوتی ہے کہ منشور کے تحت حق دفاع کو صرف حقیقی جاری حملوں تک محدود کر دیا گیا تھا اور جارح ریاستوں کے خلاف پیش بندی کے اقدام کا حق ریاستوں سے لے کر سلامتی کونسل کو دیا گیا تھا۔ اس مقصد کے لیے یہ بھی طے کیا گیا کہ اقوام متحدہ کی اپنی بین الاقوامی فوج ہوگی جو اس قسم کی کاروائی کرے گی۔ اس نظام کے پیچھے مفروضہ یہ تھا (یا خوش فہمی یہ تھی) کہ ریاستیں بین الاقوامی قانون پر عملدرآمد کریں گی اور ظالم کے خلاف مظلوم کی مدد کے لیے انصاف کے تقاضوں کا لحاظ رکھیں گی، بالخصوص سلامتی کونسل کے مستقل اراکین کے متعلق فرض کیا گیا تھا کہ وہ

۲۹۔ Dixon, *International Law*, p 302

اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے حق اور انصاف کا ساتھ دیں گے۔ ایسا کچھ نہیں ہوا اور ان مستقل اراکین نے اپنے مفادات کی خاطر اس اجتماعی نظام کے خواب کو چکنا چور کر دیا۔ پھر جبکہ اجتماعی نظام وجود میں ہی نہیں آسکا تو ریاستوں کو اپنے تحفظ کے لیے پھر اپنے زور بازو اور اپنے اتحادیوں پر بھروسہ کرنا پڑا۔ اس کے ساتھ جب جدید تباہ کن ہتھیاروں کے مسئلے پر بھی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ریاستوں نے منشور کے الفاظ کو ناقابل عمل سمجھتے ہوئے رواجی قانون کا احیاء کر لیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ پیش بندی کے اقدام کے جواز یا عدم جواز کا فیصلہ انہی اصولوں کی روشنی میں کیا جاتا ہے جو رواجی قانون میں موجود تھے۔ ہم وہ اصول یہاں دوبارہ نقل کر دیتے ہیں:

۱۔ اقدام ضروری ہو؛

۲۔ خطرہ بالکل فوری اور سنگین نوعیت کا ہو؛

۳۔ خطرے سے نمٹنے کے لیے طاقت کے استعمال کے سوا اور کوئی راستہ نہ ہو؛ اور

۴۔ طاقت کا استعمال خطرے کے تناسب سے کیا جائے۔

ان اصولوں کی روشنی میں دیکھا جائے تو ۱۹۶۷ء میں اسرائیل کی جانب سے عربوں کی مشترکہ افواج کے خلاف حملے میں پہل کو جائز پیش بندی کا اقدام کہا جائے گا جبکہ ۲۰۰۳ء میں امریکا کی جانب سے عراق پر حملے کو قطعی طور پر ناجائز قرار دیا جائے گا۔

دفعہ ۵۱ میں مذکور حق دفاع کے سلسلے میں ایک اہم قابل توجہ بات یہ ہے کہ حق دفاع کو کوئی ایک ریاست تنہا بھی استعمال کر سکتی ہے اور کئی ممالک مشترکہ خطرے سے نمٹنے کے لیے مشترکہ طور پر بھی ''اجتماعی حق دفاع'' کے تحت کاروائی کر سکتے ہیں۔ اس اجتماعی حق دفاع کے لیے بالعموم ریاستوں نے آپس میں مشترکہ دفاعی معاہدات کیے ہیں جن کے تحت کسی ایک ریاست پر حملے کو اس معاہدے میں شامل تمام ریاستوں کے خلاف حملہ تصور کیا جاتا ہے۔ معاہدۂ شمالی اوقیانوس کی تنظیم (NATO) اسی اصول پر قائم کی گئی ہے۔

ثالثاً: نائن الیون کے بعد حق دفاع اور پیش بندی کا اقدام

امریکی حکومت نے نائن الیون کے بعد جس طرح بین الاقوامی قانون کی دیگر شقوں کا حلیہ

تبدیل کیا ہے اسی طرح اس نے حق دفاع اور پیش بندی کے اقدام کے متعلق قانون کی من مانی تعبیر کے ذریعے پورے قانونی نظام کا ڈھانچہ ڈھا دینے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ امریکی صدر جارج ڈبلیو بش نے ستمبر ۲۰۰۲ء میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی میں تقریر کے دوران میں پیش بندی کے اقدام کی جو تشریح کی اور پھر اس کی روشنی میں اپریل ۲۰۰۳ء میں عراق پر حملہ کیا وہ سراسر بین الاقوامی قانون کی خلاف ورزی پر مبنی ہے۔ اس کی وضاحت اس کتاب کے پہلے ضمیمے میں کی گئی ہے۔

فصل پنجم: غیر ممالک میں مقیم شہریوں اور مفادات کا تحفظ

رواجی بین الاقوامی قانون میں دفاع کا تصور بہت وسیع تھا اور اس میں ریاست کے لیے یہ حق تسلیم کیا گیا تھا کہ کسی غیر ملک میں موجود اس کے شہریوں یا مفادات کو خطرہ ہو اور وہ ملک ان کی حفاظت سے قاصر یا انکاری ہو تو ایسی صورت میں اس ملک کو اپنے شہریوں اور مفادات کی حفاظت کے لیے مناسب اقدام کا اختیار حاصل ہو جاتا تھا اور اسے دفاع میں شمار کیا جاتا تھا۔[۳۰] کیا یہ حق اب بھی ریاستوں کو حاصل ہے؟ اس سوال کے جواب پر بین الاقوامی قانون کے ماہرین کا اختلاف ہے۔ کچھ اب بھی اس حق کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور کچھ کے نزدیک اقوام متحدہ کے منشور کی دفعہ ۲ ذیلی دفعہ ۴ نے طاقت کے استعمال کی تمام صورتوں پر پابندی عائد کر دی ہے اور اب صرف انہی صورتوں میں طاقت کا استعمال جائز ہوگا جن کی منشور نے صراحتاً اجازت دی ہے، یعنی اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کی اجازت سے مشترکہ فوجی کاروائی اور منشور کی دفعہ ۵۱ میں مذکور شرائط کے تحت دفاعی جنگ۔ تاہم جو ماہرین غیر ممالک میں اس قسم کی کاروائی کو جائز سمجھتے ہیں ان کے نزدیک اس قسم کی کاروائی اسی ملک کے لیے جائز ہوتی ہے جس کے شہری یا مفادات خطرے میں ہوں۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، اسرائیل نے اپنے شہریوں کی حفاظت کے لیے یوگنڈا میں جس قسم کی کاروائی کی اس کی

۳۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Michael Akehurst, *The Use of Force to Protect Nationals Abroad* (1976/77), 5 International Relations 3;
Harris, *Cases and Materials*, pp 861-68.

قانونی حیثیت پر اعتراض کرنا مشکل ہے لیکن اسی تصور کو استعمال کرتے ہوئے امریکا نے جب ۱۹۹۳ء میں بغداد پر بمباری کی تو وہ یقینی طور پر ناجائز تھی۔ دونوں کاروائیوں میں فرق کی بنیاد یہی ہے کہ ایک میں رواجی قانون کی قیود کا لحاظ رکھا گیا جبکہ دوسری کاروائی نے ان حدود و قیود سے یقینی طور پر تجاوز کیا۔

فصل ششم: انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مداخلت

کسی دوسری ریاست میں ''انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مداخلت'' (Humanitarian Intervention) اس وقت کی جاتی ہے جب وہ ریاست خود اپنے باشندوں یا اپنے ہاں مقیم غیر ملکی لوگوں کو ظلم کا نشانہ بناتی ہے۔[۳۱] اس قسم کی کاروائی کو بعض ممالک جائز قرار دیتے ہیں۔ ۱۹۷۱ء میں جب بھارت نے مشرقی پاکستان پر حملہ کیا تھا تو اس کے لیے ایک جواز یہی پیش کیا گیا تھا کہ پاکستانی فوج بنگالیوں پر مظالم ڈھا رہی تھی۔ ۱۹۹۸ء میں سربیا پر نیٹو کی بمباری کے لیے بھی ایک جواز یہی ذکر کیا جاتا تھا۔[۳۲]

جو لوگ اسے جائز قرار دیتے ہیں ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ اقوام متحدہ کے منشور کی دفعہ ۳۹ کے تحت جن صورتوں میں کسی ریاست کے خلاف کاروائی ضروری ہو جاتی ہے ان میں ایک صورت یہ ہے کہ اس ریاست کی طرف ''امن عالم کو خطرہ'' ہو، اور یہ بھی قانونی طور پر مسلمہ ہے کہ ''امن عالم کو خطرہ'' کسی ریاست کے ''اندرونی معاملات'' سے بھی ہو سکتا ہے۔ پس اصولاً کسی ریاست کے

۳۱۔ ''انسانی ہمدردی'' کی بنیاد پر طاقت کے استعمال کے جواز پر بحث کے لیے دیکھیے:

N. D. White, *The Legality of Bombing in the Name of Humanity*, JCSL (2000), vol. 5, no. 1.

۳۲۔ ۱۹۷۱ء میں مشرقی پاکستان میں مداخلت کے وقت بھارت نے انسانی ہمدردی کے علاوہ ''حق دفاع'' کا عذر بھی پیش کیا تھا۔ اسی طرح ۱۹۹۸ء میں کوسووا میں نیٹو کی بمباری کے موقع پر انسانی ہمدردی کے علاوہ ایک اور جواز کے طور پر ''سلامتی کونسل کی قراردادوں کی تنفیذ'' کو بھی بڑے زور و شور کے ساتھ پیش کیا گیا تھا۔

اندرونی معاملات میں مداخلت ناجائز ہے لیکن جب ان اندرونی معاملات سے امن عالم کو خطرہ ہو پھر مداخلت جائز ہو جاتی ہے، جیسا کہ منشور کی دفعہ ۲ ذیلی دفعہ ۷ میں تصریح کی گئی ہے۔

تاہم اس موقف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دفعہ ۳۹ کے تحت اس قسم کے معاملات میں کاروا کا اختیار سلامتی کونسل کو حاصل ہوتا ہے نہ کہ انفرادی طور پر ریاستوں کو۔ پس اگر سلامتی کونسل انسا ہمدردی کی بنیاد پر کسی ریاست کے اپنے باشندوں پر ظلم کو روکنے کے لیے کاروائی کرے تو اس کے جواز میں کے متعلق کوئی اشکال نہیں پایا جاتا لیکن اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ یہ حق انفراد طور پر ریاستوں کو بھی حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی ریاست نے بھی اس قسم کی کاروائی میں ''انسانی ہمدردی'' کو ہی بنیاد نہیں بنایا بلکہ دیگر جواز بھی ساتھ ساتھ فراہم کرنے کی کوشش کی۔ مث بھارت نے مشرقی پاکستان میں کاروائی کے لیے اپنے حق دفاع کو بھی جواز کے طور پر پیش کیا اور نے سربیا پر بمباری کے ضمن میں سلامتی کونسل کی ''قراردادوں پر عملدرآمد'' کو بھی ایک بنیاد کے طور پیش کیا۔ پس سلامتی کونسل کی منظوری کے بعد اگر کوئی ریاست یا ریاستوں کا مجموعہ اس قسم کی کاروا کرے تو اسے قانونی طور پر جائز سمجھا جائے گا لیکن سلامتی کونسل کی منظوری کے بغیر انسانی ہمدردی بنیاد پر کسی دوسری ریاست میں فوجی کاروائی کا جواز کم از کم یقینی نہیں ہے۔

بعض اوقات یہ دلیل بھی پیش کی جاتی ہے کہ جب سلامتی کونسل کسی مستقل رکن کی جانب ویٹو کے استعمال کی بنا پر کسی جارح ریاست کے خلاف کاروائی نہیں کر پاتی تو پھر انفرادی طور ریاستوں کی ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ بین الاقوامی برادری کی نمائندگی کرتے ہوئے جارح کے خلاف کاروائی کریں کیونکہ کاروائی نہ کرنے کی صورت میں ہزاروں انسانوں کی جان و مال اور دیگ حقوق کی پامالی کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ''بین الاقوامی برادری'' کی نمائندگی اختیار چند ریاستوں کو کیسے حاصل ہو گیا؟ اگر بین الاقوامی برادری نام کی کوئی چیز دنیا میں پائی جا ہے تو اس کی نمائندگی کا اصل فورم اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی ہے کیونکہ دنیا کی تمام ریاستیں جنرل اسمبلی کی رکن ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جنرل اسمبلی میں کسی ریاست کو ویٹو کا حق حاصل نہیں ہے۔ اس لیے اگر سلامتی کونسل ویٹو کی وجہ سے معذور ہو جائے تو صحیح راستہ یہی ہے کہ معاملہ جنرل

اسمبلی میں پیش کیا جائے اور اس سے کاروائی کی منظوری حاصل کی جائے ۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کاروائی کا اختیار صرف سلامتی کونسل کے پاس ہے کیونکہ منشور نے صرف اتنا کہا ہے کہ کاروائی کی ''اولین ذمہ داری'' (Primary Responsibility) سلامتی کونسل کی ہے ۔ پس اگر سلامتی کونسل کاروائی نہ کر پائے تو ثانوی ذمہ داری جنرل اسمبلی ہی کی ہے ۔ انفرادی طور پر ریاستوں کو کاروائی کا اختیار دینے سے بدرجہا بہتر یہ ہے کہ جنرل اسمبلی سے کاروائی کی منظوری لی جائے ۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ سرد جنگ کے دوران میں روس کی جانب سے ویٹو کا سامنا کرنے کی صورت میں مغربی طاقتیں اس طریق کار کو ''امن کے لیے متحد ہونے'' (Uniting for Peace) کی قرارداد کے ذریعے اپناتی رہیں ۔ پھر کیا وجہ ہے کہ اب اس طریق کار کو اختیار نہیں کیا جاسکتا؟ یہ صحیح ہے کہ سلامتی کونسل کے معذور ہونے کی صورت میں مناسب نہیں کہ ہزاروں انسانوں کا قتل عام ہونے دیا جائے لیکن یہ بھی ہرگز مناسب نہیں ہے کہ ایسی صورت میں انفرادی طور پر ریاستوں کو کاروائی کا اختیار دیا جائے کیونکہ اس طرح کمزور ریاستوں میں ''انسانی ہمدردی کی بنیاد پر'' بڑی طاقتوں کی مداخلت کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو جائے گا ۔ پس جب چند طاقتیں بین الاقوامی برادری کی نمائندگی کا دعوی کرتے ہوئے کاروائی کرتی ہیں تو لازم ہے کہ وہ بین الاقوامی برادری کی نمائندہ فورم ۔ جنرل اسمبلی ۔ سے اس کے لیے باقاعدہ منظوری حاصل کریں ۔ (۴۳)

---

۴۳ ۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے : پروفیسر این ڈی وہائٹ کا محولہ بالا مقالہ ۔

باب ششم:

حکم جہاد کی نوعیت اور وسعت

جہاد کی فرضیت کا سبب کیا ہے؟ عصر حاضر میں جہاد پر کام کرنے والوں میں بہت سے اہل علم نے اس سوال سے صرف نظر کیا ہے اور اس کے بجائے اس امر پر بحث کی ہے کہ کیا اسلام صرف ''دفاعی جہاد'' کو ہی جائز سمجھتا ہے یا ''اقدامی جہاد'' بھی اس کے نزدیک جائز ہے؟[۱] صحیح طریقہ یہی تھا کہ وہ فقہاء کے عام طریقے کے مطابق جہاد کے حکم کی ''علت'' پر بحث کرتے کیونکہ علت کی موجودگی معلول کی موجودگی پر دلالت کرتی ہے اور علت کی عدم موجودگی میں معلول بھی نہیں پایا جاتا۔ اگر جہاد کی علت ''کفر'' ہے، جیسا کہ بعض فقہاء کا موقف تھا، تو پھر تمام غیر مسلموں کے خلاف جہاد فرض ہوگا، اور اگر جہاد کی علت ''محاربہ'' ہے، جیسا کہ جمہور فقہاء کا مسلک تھا، تو صرف ان لوگوں سے ہی جنگ کی جاسکے گی جو محاربہ کا ارتکاب کرتے ہوں۔ دونوں صورتوں میں بعض اوقات اقدام ضروری ہو جاتا ہے۔ اس لیے دفاعی اور اقدامی کی تقسیم مناسب محسوس نہیں ہوتی۔ پھر یہ بھی ایک مسئلہ ہے کہ اگر جہاد صرف دفاع تک ہی محدود ہو تو دفاع میں کون سی صورتیں آتی ہیں؟ کیا دفاع سے مراد ریاست کا دفاع ہے یا امت اور دین کا دفاع بھی اس میں شامل ہے؟

ہم پہلے فقہاء کے طریقے کے مطابق حکم جہاد کی علت پر بحث کریں گے اور اس کے بعد اس حکم کی وسعت کا جائزہ لیں گے۔ اسلامی شریعت کی رو سے دفاع کے تصور پر تفصیلی بحث باب ہفتم میں آئے گی۔

فصل اول: جہاد کی تعریف

جہاد جاھد یجاھد سے فعال کے وزن پر مصدر ہے۔ اس فعل کا دوسرا مصدر مفاعلة کے وزن پر مجاھدة ہے۔ بنیادی مادہ اس لفظ کا ج ھ د ہے۔ لغوی طور پر اس کے معنی انتہائی کوشش کے ہیں۔ شرعی اصطلاح کے طور پر یہ دو مفاہیم میں مستعمل ہے۔ ایک اس کا وسیع مفہوم ہے جس کے تحت دین کی سر بلندی اور حفاظت کے لیے کی جانے والی ہر کوشش جہاد شمار ہوتی ہے۔ دوسرا

۱۔ مولانا فضل محمد، دعوت جہاد، ص ۳۹۳۔۳۹۸؛ مبشر لاہوری، اسلام میں تصور جہاد، ص ۶۶۔۶۷

اس کا خاص مفہوم ہے جس کے تحت دین کی سربلندی اور حفاظت کے لیے کی جانے والی مسلح جدوجہد ہی جہاد کہلاتی ہے، جسے ''قتال'' کے لفظ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ گویا وسیع مفہوم میں قتال جہاد کی ایک قسم ہے، جبکہ بسا اوقات قتال اور جہاد مترادف کلمات کے طور پر بھی مستعمل ہوتے ہیں۔ (۲)

دونوں مفاہیم میں اس کا استعمال قرآن و حدیث میں ہوا ہے۔ مکی سورتوں میں لفظ جہاد اپنے وسیع مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً سورۃ الفرقان میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِيْنَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيْرًا (سورۃ الفرقان، آیت ۵۲)

[پس تم ان ناشکروں کی بات کا دھیان نہ کرو اور اس قرآن کے ذریعے ان سے بڑا جہاد کرو۔]

اسی طرح سورۃ العنکبوت میں ارشاد ہوا ہے:

وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ (سورۃ العنکبوت، آیت ۶۹)

[اور جو لوگ ہماری خاطر مشقتیں جھیل رہے ہیں ہم ضرور ان پر اپنی راہیں کھول دیں گے، اور یقیناً اللہ نیکوکاروں کے ساتھ ہے۔]

سورۃ الحج کے مکی یا مدنی ہونے پر اختلاف ہے۔ تاہم درج ذیل آیت کے متعلق جمہور مفسرین کی رائے یہی ہے کہ یہاں جہاد کا وسیع مفہوم ہی مراد ہے:

وَجَاهِدُوا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهِ (سورۃ الحج، آیت ۷۸)

[اور اللہ کی راہ میں جدوجہد کرو جیسا کہ اس کے لیے جدوجہد کا حق ہے۔]

۲۔ بعض مسلمان اہل علم نے کوشش کی ہے کہ قتال کے پہلو کو ہلکا کر کے جہاد کی کوئی ''پرامن'' تعبیر پیش کریں۔ اگر ان کی خواہش یہ ہے کہ اس طرح وہ غیر مسلموں کی تنقید کا جواب دے لیں گے یا ان کا منہ بند کر دیں گے تو یہ کوشش واضح طور پر ناکامی کا شکار ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر مشہور مستشرق برنارڈ لوئیس نے کہا ہے کہ مسلمان اہل علم روایتی طور پر جہاد کو قتال ہی کے مفہوم میں استعمال کرتے رہے ہیں جبکہ عصر حاضر کے مسلمان اہل علم اس ساری روایت کی نفی کر رہے ہیں۔

Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (London: Weidenfield and Nicholson, 2003), pp 26-27.

مدنی سورتوں میں بالعموم لفظ جہاد کا استعمال قتال ہی کے مفہوم میں ہوا ہے۔ مثلاً سورۃ الحجرات میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِيْنَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (سورۃ الحجرات، آیت ۱۵)

[حقیقت میں مومن تو وہ ہیں جو اللہ پر اور اس کے رسول پر ایمان لائے، پھر انہوں نے شک نہیں کیا اور اللہ کی راہ میں اپنی جانوں اور مالوں سے جہاد کیا۔ یہی لوگ سچے ہیں۔]

اسی طرح سورۃ التوبۃ میں ارشاد ہوا ہے:

وَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللّٰهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَّعَ الْقَاعِدِيْنَ (سورۃ التوبۃ، آیت ۸۶)

[جب کبھی کوئی سورت اس مضمون کی نازل ہوئی کہ اللہ پر ایمان لاؤ اور اس کے رسول کی معیت میں جہاد کرو تو ان میں سے مقدرت رکھنے والوں نے ہی آپ سے اجازت طلب کی کہ ان کو جہاد میں شرکت سے معاف کیا جائے اور کہنے لگے ہمیں چھوڑ دیجیے کہ ہم بیٹھنے والوں کے ساتھ بیٹھ رہیں۔]

جہاد کے وسیع مفہوم کے متعلق امام ابن تیمیہ کہتے ہیں:

الجهاد اما أن يكون بالقلب كالعزم عليه، أو بالدعوة الى الاسلام و شرائعه، أو باقامة الحجة على المبطل، أو ببيان الحق و ازالة الشبهة، او بالرأى والتدبير فى ما فيه نفع المسلمين، أو بالقتال نفسه ـ فيجب الجهاد بغاية ما يمكنه ـ (۳)

[جہاد یا تو دل کے ذریعے کیا جاتا ہے جیسے جہاد کا عزم، یا اسلام اور اس کے احکامات کی طرف دعوت کے ذریعے، یا غلط کاروں پر حجت قائم کر کے، یا حق کی وضاحت اور شبہے کے ازالے کے

۳۔ مشہور حنبلی فقیہ منصور بن یونس بن صلاح الدین البھوتی نے اس تعریف کو امام ابن تیمیہ کی نسبت سے نقل کیا ہے۔ (کشاف القناع عن متن الاقناع (القاهرة: ۱۹۶۸ء)، ج ۳، ص ۳۶)۔ اسی سے ملتی جلتی تعریف امام ابن تیمیہ کے فتاویٰ میں بھی ملتی ہے۔ (مجموعة فتاوى ابن تيمية (بيروت: دار الفكر، ۱۹۸۰ء)، ج ۵، ص ۳۸)

ذریعے، یا مسلمانوں کے نفع کے کام کے لیے فکر اور تدبیر کے ذریعے، یا نفس قتال ہی کے ذریعے۔ پس جو ذریعہ بھی ممکن ہو اس کے ذریعے جہاد واجب ہے۔]

البتہ نفس کو خدا کا مطیع کرنے کے لیے کی جانے والی کوشش کے لیے عام طور پر جہاد کے بجائے ''مجاہدہ'' کا لفظ بولا جاتا ہے۔ اسی طرح شریعت کے نصوص اور اصول وقواعد نیز فلسفہ وحکمتِ تشریع کی روشنی میں نت نئے مسائل کا حل ڈھونڈنا بھی جہاد کے وسیع مفہوم میں شامل ہے، تاہم اسی کے لیے عام طور پر مستعمل لفظ ''اجتہاد'' ہے۔

فقہاء ومحدثین اور علمائے امت کے محاورے میں لفظ جہاد ''قتال'' ہی کے مفہوم میں مستعمل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث وفقہ کی کتب میں ''کتاب الجہاد'' کے عنوان کے تحت قتال ہی کے احکام ذکر ہوتے ہیں۔ اسی سبب سے بعض کتب میں ''کتاب الجهاد'' کے بجائے یا اس کے ساتھ ساتھ ''کتاب المغازی'' کا عنوان ہوتا ہے۔[۴] اسی طرح ایک متعلقہ اصطلاحی لفظ ''السیر'' کا بھی ہے۔ سیر جمع ہے ''سیرۃ'' کی، جس کا مطلب ہے ''طریقہ، طرزِ عمل، کردار''۔ رسول اللہ ﷺ کے سوانح کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے اور جہاد بمعنی قتال کے شرعی احکام کے لیے بھی۔ اس مؤخر الذکر مفہوم کی وجہ سے ہی قتال کے احکام پر لکھی جانے والی ابتدائی کتب کا عنوان ''کتاب السیر'' ہی ہوتا تھا۔ قتال کے احکام پر مبنی کتاب کو السیر کے نام سے معنون کرنے کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس کتاب میں مقاتلین یعنی برسر جنگ لوگوں کے ساتھ روا رکھے جانے والے طرزِ عمل کی وضاحت ہوتی تھی۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ اس طرزِ عمل کے لیے بنیادی طور پر رہنمائی رسول اللہ ﷺ کے طرزِ عمل اور انہی کے سوانح یا سیرت سے لی جاتی تھی۔[۵] یہاں یہ بھی قابل ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے سوانح کے لیے سیرت کے علاوہ عام طور پر مستعمل لفظ ''مغازی'' ہی تھا۔[۶]

۴۔ صحیح بخاری اس کی ایک مثال ہے۔

۵۔ المبسوط، کتاب السیر، ج ۱۰، ص ۲

۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: مولانا قاضی اطہر مبارکپوری، تدوین سیر ومغازی (لاہور: دار النوادر، ۲۰۰۵ء)

پس مسلم یا غیر مسلم معاشرے میں اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے کی جانے والی ہر کوشش جہاد کے وسیع مفہوم میں شامل ہے، اسی طرح دینی احکام پر عمل کے لیے اپنی ذات کی اصلاح کے لیے کوشش بھی جہاد کے وسیع مفہوم میں شامل ہے، تاہم ایسی کوششیں قتال (جو جہاد کا خاص مفہوم ہے) نہیں کہلائی جاسکتیں، نہ ہی یہ کوششیں قتال کا بدل ہوسکتی ہیں۔ گویا جہاں شریعت کے احکام کی روشنی میں قتال فرض ہو چکا ہو وہاں جہاد کی دوسری اقسام پر عمل پیرا ہونے سے قتال کا فریضہ ادا نہیں ہوگا۔ اپنی اصلاح کی کوشش، یا اصلاح معاشرہ کی جدوجہد مستقل فرائض ہیں اور قتال (جب اس کی فرضیت کے اسباب موجود ہوں) ایک مستقل فریضہ ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے نماز کی ادائیگی کسی ایسے شخص کو فریضہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے مبرا نہیں کرسکتی جس پر زکوٰۃ فرض ہو چکی ہو۔

فصل دوم: جہاد ''دفاعی'' یا ''اقدامی''

کئی وجوہ سے جہاد کے لیے ''دفاعی'' اور ''اقدامی'' کی تقسیم صحیح نہیں ہے۔ پہلے تو یہی بات متنازع فیہ ہے کہ کون سے حالات دفاع کے تحت آتے ہیں اور کس کاروائی کو اقدام کہا جائے گا۔ مثلاً ایسی صورت میں جبکہ ایک دفعہ جنگ ہو چکی ہو اور کسی مستقل معاہدۂ امن کے بغیر فریقین اپنے اپنے مورچوں میں واپس چلے گئے ہوں اور پھر ایک فریق حملے میں پہل کرے تو اسے پچھلی جنگ کا تسلسل قرار دے کر دفاعی بھی کہا جاسکتا ہے، جبکہ اسے ایک نیا حملہ قرار دے کر اقدامی بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح کسی غیر مسلم ملک یا کسی دوسرے مسلم ملک میں مقیم مسلمانوں پر حملے کی صورت میں ان کی مدد کو دفاع بھی قرار دیا جاسکتا ہے اور اقدام بھی۔ نیز اقدامی جہاد کی ترکیب سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ یہ کوئی مستقل جنگ (Perpetual War) ہوگی، حالانکہ جہاد اس سے یقیناً مختلف ہے۔ اسی طرح دفاعی جہاد کی ترکیب سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حملے میں پہل ناجائز ہے، جبکہ بعض حالات ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں پہل واجب ہو جاتی ہے۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ دفاع کا حق ایک فطری حق ہے جس کے لیے خصوصی تشریع کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ تشریع کی اگر ضرورت تھی تو اس سلسلے میں تھی کہ دفاع کے حدود (Scope) متعین کیے جائیں، نیز وہ صورتیں بتائی جائیں جہاں حملے

میں پہل یا اقدام جائز اور بعض اوقات واجب ہو جاتا ہے۔ مزید برآں جہاد کو دفاع تک محدود کرنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں کیونکہ جیسا کہ پچھلے باب میں واضح کیا گیا، بین الاقوامی قانون کے تحت ''جائز جنگ'' محض دفاع تک ہی محدود نہیں ہے۔ باب اول میں یہ بھی واضح کیا گیا کہ رسول اللہ ﷺ کی جنگوں کو محض دفاع تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔

فصل سوم: علۃ القتال اور غایۃ القتال

پس جہاد کے حکم کی صحیح نوعیت اور وسعت معلوم کرنے کے لیے دفاعی اور اقدامی کی بحث سے زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ اس حکم کی ''علت'' اور ''غایت'' کی تحقیق کی جائے۔

فقہاء کے ایک گروہ کا موقف یہ تھا کہ قتال کی علت ''کفر'' ہے۔ یہ قول امام شافعی اور بعض ظاہریہ و حنابلہ سے مروی ہے۔(۷) اس قول کے بموجب کفر کا وجود جب تک باقی رہے گا قتال جاری رہے گا۔ تاہم اس قول پر چند قوی اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ مثلاً رسول اللہ ﷺ نے صراحتاً عورتوں، بچوں اور دیگر غیر مقاتلین کے قتل سے منع فرمایا۔ اگر قتال کی علت کفر تھی تو اس استثناء کی کیا حیثیت ہوگی؟ مزید یہ کہ اگر قتال کی علت کفر ہو تو جنگ اس وقت تک جاری رہنی چاہیے جب تک کہ تمام کفار مسلمان نہ ہو جائیں، یہاں تک کہ ہتھیار ڈالنے والوں کے لیے بھی بس دو ہی راہیں ہوں گی: اسلام قبول کر لیں، نہیں تو انہیں قتل کیا جائے گا۔ اس طرح یہ قول بنیادی قرآنی اصول **لا اکراہ فی الدین** سے متصادم ہو جاتا ہے۔ نیز اس قول کے بموجب اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کی اقامت اور ان سے جزیے کی وصولی بھی ناجائز ہو جاتی ہے۔(۸)

ان قباحتوں کے پیش نظر بعض لوگوں کی رائے یہ ہوئی کہ قتال کی علت ''کفر'' نہیں بلکہ ''شوکت کفر'' ہے۔(۹) گویا غیر مسلموں کو ان کے دین پر عمل کی اجازت تو ہوگی مگر انہیں یہ حق نہیں

۷۔ شمس الدین محمد بن محمد الخطیب الشربینی، **مغنی المحتاج الی شرح المنہاج**، (بیروت: مکتبۃ الحلبی، ۱۹۳۳ء)، ج ۴، ص ۲۲۳؛ ابو الولید محمد بن احمد ابن رشد، **بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد**، (الریاض: مکتبۃ مصطفیٰ باز، ۱۹۹۵ء)، ج ۱، ص ۳۷۱

۸۔ اس موضوع پر امام ابن تیمیہ کی تفصیلی تنقید کے لیے دیکھیے: **قاعدۃ فی قتال الکفار**، ص ۱۲۳ تا ۱۲۵

حاصل ہوگا کہ وہ منظم ریاست کی صورت میں رہیں، اور قتال اس وقت تک جاری رہے گا جب کفر کی شان وشوکت باقی ہے۔ جب اسلام اور مسلمانوں کی بالادستی قائم ہو جائے تو غیر مسلموں حق حاصل ہوگا کہ وہ اسلامی ریاست کے زیر سایہ اپنے مذہب پر عمل کریں، انہیں اسلام قبول کر پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اس دوسرے قول کے لیے عام طور پر استدلال ان آیات و احادیث سے جاتا ہے جن میں یا تو رسول اللہ ﷺ کی جنگوں کے خاص پہلو -عذاب الٰہی- کا ذکر کیا گیا یا جن میں اسلام اور کفر کی مستقل نظریاتی کشمکش کا ذکر ہو۔ ان دونوں قسموں کی نصوص کے مفہ باب اول میں تفصیلی بحث کی جا چکی ہے۔

نیز بعض اوقات ان آیات و احادیث سے استدلال جن میں قتال کے فریضے کا مطلقاً ذ ہے۔ مثلاً سورۃ التوبۃ میں حکم ہوا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً (سورۃ التوبۃ، آیت ۱۲۳)

[اے ایمان والو! جنگ کرو ان کفار سے جو تمہارے قریب ہیں، اور چاہیے کہ وہ تمہارے اندر سختی پائیں۔]

دوسری طرف وہ آیات ہیں جو قتال کے حکم کو محاربے کے ساتھ مقید کر دیتی ہیں۔ مثلاً سورۃ ا میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۹۰)

[اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں مگر زیادتی نہ کرو، کیونکہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔]

ایسی صورت میں کہا جاتا ہے کہ سورۃ التوبۃ کی آیات نے سورۃ البقرۃ کی آیات کو منسوخ ک

۹۔ مولانا مودودی نے جہاد کی اس مخصوص قسم کو "مصلحانہ جہاد" قرار دیا ہے جو "فتنہ" اور "فساد" خاتمے کے لیے کیا جاتا ہے اور مولانا مودودی کے خیال میں "کافرانہ نظامِ حکومت" ہی فتنہ وفساد کا بنیا سبب ہے۔ الجہاد فی الاسلام، ص ۱۰۷۔۱۱۸۔

ہے۔ لیکن یہ دلیل انتہائی ضعیف ہے کیونکہ نسخ کی طرف تبھی جایا جاتا ہے جب جمع ممکن نہ ہو، جبکہ
ماں حمل المطلق علی المقید کے قاعدے پر جمع ممکن ہے۔ اور پھر سورۃ البقرۃ کی آیات
س طرح منسوخ ہو سکتی ہیں جبکہ وہ قتال کی علت بیان کر رہی ہیں؟ ان وجوہات کی بنا پر جمہور فقہاء،
ن میں امام ابوحنیفہ، امام مالک اور شافعیہ و حنابلہ کی اکثریت شامل ہے، کی رائے یہ ہے کہ قتال کی
ت ''کفر'' یا ''شوکت کفر'' نہیں بلکہ ''محاربۃ'' (Aggression) ہے۔ (۱۰)

اگر مان لیا جائے کہ قتال کی علت ''کفر'' یا ''شوکت کفر'' کا خاتمہ ہے تو پھر اس کا لازمی تقاضا یہ
ہوگا کہ مسلمان غیر مسلموں کے ساتھ مسلسل برسر جنگ رہیں گے، امن کا معاہدہ اول تو کیا نہیں
جائے گا، اور اگر کسی مصلحت یا ضرورت کے تحت کیا گیا تو وہ موقت ہوگا جس کی حیثیت جنگ بندی
(Armistice) کی ہوگی۔ اس کے برعکس اگر جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق مان لیا جائے کہ قتال کی
علت ''محاربہ'' ہے تو پھر قتال اس وقت تک جاری رہے گا جب تک مخالفین کی جانب سے محاربہ
کیا جائے۔ جب وہ محاربہ ترک کر کے امن کے ساتھ رہنے پر آمادہ ہوں تو ان کے ساتھ جنگ نہیں کی
جائے گی۔ جمہور کے قول کا لازمی تقاضا یہ بھی ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ امن کا معاہدہ جائز ہو،
چاہے یہ معاہدہ موقت ہو یا وقت کی قید سے آزاد ہو۔ اس مسئلے پر تفصیلی بحث آگے آرہی ہے۔

محاربے کے تحت مختلف صورتیں آتی ہیں جن کا ذکر آگے آرہا ہے۔ امام سرخسی فرماتے ہیں:

و المقصود أن يأمن المسلمون و يتمكنوا من القيام بمصالح دينهم و دنياهم۔ (۱۱)

[مقصود یہ ہے کہ مومن امن سے رہیں اور ان کے لیے اپنے دین اور دنیا کے مصالح کا حصول ممکن ہو سکے۔]

جمہور کے موقف پر عام طور پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیث مبارکہ میں جہاد کے ہمیشہ جاری

۱۰۔ ابن رشد، **بدایة المجتهد**، ج۱، ص۳۷۱؛ ابن الھمام، **فتح القدیر**، ج۴، ص۲۹۱؛ سحنون عبد السلام بن سعید بن حبیب التنوخی، **المدونة الکبری**، (القاھرۃ، دار الباز، ۱۳۲۳ھ)، ج۳، ص۶؛ ابن تیمیہ، **قاعدة فی قتال الکفار**، ص۱۱۶

۱۱۔ **المبسوط**، کتاب السیر، ج۱۰، ص۴

رہنے کا اعلان کیا گیا ہے:

الجهاد ماض منذ بعثني الله الى أن يقاتل آخر أمتي الدجال ، لا يبطله جور جائر و لا عدل عادل ۔(۱۲)

[جہاد جاری ہے جب سے مجھے اللہ نے بھیجا ہے یہاں تک کہ میری امت کے آخری لوگ دجال سے جنگ کریں، اسے ظالم کا ظلم باطل کر سکے گا نہ عادل کا عدل۔]

یہ اعتراض کئی وجوہ سے بے وزن ہے۔ اولاً تو ابوداؤد کے ترجمۃ الباب (**باب في الغزو مع أئمة الجور**) سے واضح ہوتا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جہاد ہر حکمران کی اطاعت میں کیا جائے گا۔ یہ نہیں کہا جائے گا کہ فلاں حکمران فاسق ہے اس لیے اس کی اطاعت میں جہاد نہیں کیا جائے گا، بلکہ جب بھی جہاد کا سبب پایا جائے گا جہاد کیا جائے گا، چاہے جہاد کے لیے بلانے والا حکمران ظالم ہو یا عادل ہو۔ ایک اور روایت میں یہی بات یوں کہی گئی ہے:

الجهاد واجب مع كل أمير براً كان أو فاجراً ۔(۱۳)

[جہاد ہر امیر کی معیت میں، خواہ وہ نیک ہو یا بد، واجب ہے۔]

نیز یہ حدیث دیگر کئی آیات و احادیث کی طرح جہاد کی فرضیت بیان کر رہی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جہاد کی فرضیت تا قیامت قائم رہے گی اور منسوخ نہیں ہوگی، لیکن اس سے مراد نہیں کہ مسلمان ایک مسلسل جنگ (Perpetual War) جاری رکھیں، چاہے کوئی ان سے جنگ کرے یا نہ کرے، اور چاہے کسی نے محاربے کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ بلکہ جب بھی قتال کا سبب پایا جائے گا قتال کیا جائے گا۔ مثلاً صلوٰۃ و زکوٰۃ کی فرضیت بھی تا قیامت قائم رہے گی، مگر اس پر عمل تبھی ہوگا جب فرضیت کا سبب پایا جائے گا (مثلاً نماز ظہر کے لیے زوال شمس، یا زکوٰۃ کے لیے نصاب کے برابر مال کی ملکیت)۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں رسالت کی ابتدا سے "جہاد" کا ذکر ہے، اور معلوم ہے کہ مکی دور میں جہاد کا لفظ وسیع مفہوم میں استعمال ہوتا تھا۔ پس حدیث میں ا...

۱۲۔ سنن أبي داود، **كتاب الجهاد ، باب في الغزو مع أئمة الجور** حدیث رقم ۲۱۷۰

۱۳۔ ایضاً، حدیث رقم ۲۱۷۱

وسیع مفہوم میں جہاد کے جاری رہنے کا ذکر ہے۔ البتہ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جہاد کی خاص اور اعلیٰ قسم، قتال، کا سبب ہوگا تو قتال بھی جاری رہے گا۔ پس قیامت سے کچھ قبل بھی مومن دجال کے خلاف قتال کریں گے۔

پھر اگر اس حدیث کا یہ مفہوم لیا جائے کہ جہاد بمعنی قتال کی کاروائی تا قیامت بغیر کسی انقطاع کے جاری رہے گی تو اس سے مراد یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دنیا میں قتال کے اسباب یعنی محاربے کی مختلف صورتیں قیامت تک موجود رہیں گی اس لیے قتال بھی جاری رہے گا۔ گویا اس حدیث کی حیثیت پیش گوئی کی ہو جائیگی۔ کسی بھی آیت یا حدیث کو اس کے مخصوص سیاق وسباق اور دیگر آیات واحادیث کے ذخیرے سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔

مسلسل جنگ کے نظریے کے اثبات کے لیے بعض اوقات ان احادیث سے استدلال کیا جاتا ہے جن میں جہاد کی فضیلت ذکر ہوتی ہے اور اس سلسلے میں ان احادیث کے مخصوص موقع ومحل اور دیگر آیات واحادیث کے ساتھ ان کے تعلق کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً عام طور پر یہ حدیث پیش کی جاتی ہے:

الجنة تحت ظلال السيوف ۔

[جنت تلواروں کی چھاؤں میں ہے۔]

اب ایک تو اس حدیث کا مخصوص موقع ومحل ہے۔ اس بات کی روایت سیدنا عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ نے حروریہ کے موقع پر کی اور کہا کہ جب ایک دفعہ رسول اللہ ﷺ کی جنگ دشمنوں کے ساتھ ہو رہی تھی تو اس موقع پر آپ نے یہ ارشاد فرمایا تھا۔ گویا جنگ کے موقع پر رسول اللہ ﷺ اپنے ساتھیوں کو ترغیب دے رہے تھے اور ان کا حوصلہ ابھار رہے تھے۔ اگر اس مخصوص موقع ومحل کو ایک لمحے کے لیے نظر انداز بھی کیا جائے تو دیکھیے کہ اس حدیث کی ابتدا کے الفاظ کیا ہیں؟

لا تتمنوا لقاء العدو، و سلوا الله العافية ۔ و اذا لقيتموهم فاصبروا، و اعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف ۔[۱۴]

۱۴۔ صحیح البخاری، کتاب الجهاد و السير، باب لا تتمنوا لقاء العدو، حدیث رقم ۲۸۰۱

[دشمن سے مڈ بھیڑ کی تمنا نہ کرو اور اللہ سے عافیت مانگو۔ ہاں، اگر ان سے تمہارا سامنا ہو تو پھر ثابت قدم رہو اور جان لو کہ جنت تلواروں کی چھاؤں میں ہے۔]

اب اگر حدیث کی ابتدا کو دیکھا جائے تو مسلسل جنگ کے نظریے کی جڑ ہی کٹ جاتی ہے کیونکہ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگ کی تمنا کو بھی ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔

مزید برآں، اگر ابتدائی جملوں کو بھی نظر انداز کیا جائے اور صرف آخری جملے کو دیکھا جائے تب بھی اس سے مسلسل جنگ کے لیے استدلال کیسے کیا جا سکتا ہے؟ اس سے تو صرف جہاد کی فضیلت ثابت ہوتی ہے جس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اسی طرح بعض اوقات سورۃ التوبۃ کی آیت کا یہ ٹکڑا پیش کیا جاتا ہے:

فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ

[تو کفر کے ان پیشواؤں سے لڑو۔]

اب پہلے تو اس آیت کو پورا نقل کریں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ایک مخصوص موقع و محل سے متعلق حکم ہے۔ چنانچہ آیت شروع سے یوں ہے:

وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ (سورۃ التوبۃ، آیت ۱۲)

[اور اگر وہ تم سے معاہدہ کرنے کے بعد اسے توڑ دیں اور تمہارے دین میں عیب لگائیں تو کفر کے ان پیشواؤں سے لڑو، ان کے معاہدے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، تاکہ یہ باز آئیں۔]

پس یہاں کفار کا ایک مخصوص عہد شکن اور مجرم گروہ مراد ہے۔ یہ گروہ کون سا تھا؟ آیت کے سیاق و سباق کو دیکھیں اور آیت کے نزول کے محل کو دیکھیں تو قطعی طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ "کفر کے پیشواؤں" سے مراد قریش مکہ کے وہ سردار ہیں جو رسول اللہ ﷺ کے بدترین معاندین تھے۔ پس سورۃ التوبۃ کے بہت سے دیگر احکام کی طرح یہ حکم بھی ایک خاص نوعیت کا ہے۔ اسے عام نہیں کیا جا سکتا۔

تاہم اگر سیاق و سباق کو نظر انداز کر کے اسے عام حکم مان لیا جائے تو پھر کفر کے پیشواؤں سے مراد ہر دور میں کفار کے وہ سردار ہوں گے جو آیت میں مذکور جرائم کا ارتکاب کریں؛ یعنی عہد شکنی، یا

مسلمانوں کے دین میں طعن جس میں رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی بھی شامل ہے۔ پس اس صورت میں بھی یہ حکم تمام غیر مسلموں یا ان کے تمام سرداروں کے متعلق نہیں ہے۔ و اللہ أعلم۔

فصل چہارم: محاربے کی مختلف صورتیں

جہاد کی علت متعین ہو جانے کے بعد اس پر بحث ضروری ہے کہ ان صورتوں کا ذکر کیا جائے جن کو اسلامی قانون نے محاربے میں داخل قرار دیا ہے۔ یہاں ان صورتوں کا مختصراً تذکرہ پیش کیا جاتا ہے:

اولاً: دارالاسلام کے خلاف بیرونی جارحیت (External Aggression)

یہ واضح ہے کہ دارالاسلام پر حملے کی صورت میں حملہ آور محاربین بن جاتے ہیں اور ان کے خلاف جہاد واجب ہو جاتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَقَاتِلُوا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللّٰهَ لاَ یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۹۰)

[اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں مگر زیادتی نہ کرو، کیونکہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔]

بعض مخصوص حالات میں رسول اللہ ﷺ نے دشمن کی جانب سے باقاعدہ حملے سے قبل پیش بندی کے اقدام کے طور پر بھی کاروائی کی تھی، جس کی مثالیں غزوۂ خیبر، غزوۂ بنی مصطلق اور غزوۂ تبوک ہیں۔

ثانیاً: امن معاہدات کی خلاف ورزی

اگر مسلمانوں نے غیر مسلموں سے امن کا معاہدہ کیا ہو اور وہ اس کی خلاف ورزی کریں تو ایسی صورت میں ان کے خلاف جنگی اقدام جائز ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم باب نہم میں دیکھیں گے، اس طرح کے امن معاہدات دو طرح کے ہوتے ہیں:

۱۔ عقد ذمہ: جس کی رو سے غیر مسلموں کو دارالاسلام میں مستقل اقامت کا حق مل جاتا ہے، انہیں عصمت حاصل ہو جاتی ہے اور ان کی حفاظت مسلمانوں کی ذمہ داری ہو جاتی ہے:

۲۔ عقد موادعہ: جس کی رو سے دارالاسلام سے باہر مستقل اقامت پذیر غیر مسلموں کے ساتھ دارالاسلام کے مسلمانوں کے پرامن تعلقات قائم ہوتے ہیں۔ اہل موادعہ کے خلاف جنگی اقدام اس وقت تک ناجائز ہوتا ہے جب تک عقد موادعہ نافذ العمل ہوتا ہے۔

عقد موادعہ کے طرز پر امن معاہدہ کسی فرد یا واحد یا چند مخصوص افراد سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ جس کی رو سے اس فرد یا افراد کو دارالاسلام میں داخل ہونے اور وہاں عارضی قیام کی اجازت مل جاتی ہے اس کو ''امان'' کہا جاتا ہے اور جسے امان دیا جائے اسے ''مستامن'' کہا جاتا ہے۔

اگر اس طرح کے معاہدے کے بعد دوسرے فریق نے کوئی ''جنگی اقدام'' کیا تو یہ امن معاہدہ ختم ہو جاتا ہے اور اس فریق کے خلاف فوجی کاروائی جائز ہو جاتی ہے۔ جہاں تک عقد ذمہ کا تعلق ہے، فقہائے احناف کے مطابق یہ صرف دو باتوں سے ٹوٹتا ہے:

۱۔ دارالاسلام کی حکومت کے خلاف بغاوت؛ یا

۲۔ دارالاسلام کی سکونت ترک کر کے دارالحرب میں مستقل اقامت اختیار کرنا۔[۱۵]

عقد موادعہ عقد غیر لازم ہے، یعنی کوئی بھی فریق اسے یکطرفہ طور پر ختم کر سکتا ہے۔[۱۶] البتہ مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ اگر وہ اسے یکطرفہ طور پر ختم کر رہے ہیں تو کسی قسم کے جنگی اقدام سے قبل دوسرے فریق کو باقاعدہ اطلاع دیں۔ اسی طرح مستامن کے ساتھ عقد امان ختم کرنے کی صورت میں اسے اس کے محفوظ مقام تک پہنچانا لازم ہوتا ہے۔ جہاں تک عقد ذمہ کا تعلق ہے یہ مسلمانوں کے حق میں عقد لازم ہے، یعنی مسلمان اسے اپنی جانب سے ختم نہیں کر سکتے۔[۱۷]

عقد موادعہ کے بعد اگر اہل موادعہ اپنے دار کے اندر مقیم مسلمانوں پر ظلم کریں تو اس سے معاہدہ ٹوٹ نہیں جاتا لیکن اگر وہ مظلوم مسلمان دارالاسلام کے مسلمانوں کی مدد طلب کریں تو ان پر ان کی

۱۵۔ الهداية، كتاب السير، باب الجزية، فصل و لا يجوز احداث بيعة، ج۲، ص ۴۰۴۔۴۰۵

۱۶۔ امام علاؤالدین الکاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، کتاب السیر، ج۶، ص ۷۳

۱۷۔ ایضاً، ص ۸۲

مدد واجب ہو جاتی ہے۔ایسی صورت میں دار الاسلام کے مسلمانوں پر واجب ہوگا کہ کسی قسم کی جنگی کاروائی سے قبل پہلے عقد موادعہ کے خاتمے کا اعلان کریں۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِيْنَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَّلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيْثَاقٌ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ (سورۃ الأنفال، آیت ۷۲)

[اور جو لوگ ایمان لے آئے مگر انہوں نے ہجرت نہیں کی تو تم پر ان کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں۔اور اگر وہ دین کے معاملے تم سے مدد مانگیں تو تم پر ان کی مدد لازم ہے مگر اس قوم کے خلاف نہیں جس کے ساتھ تمہارا امن کا معاہدہ ہوا ہو۔اور تم جو کرتے ہو اللہ اسے مسلسل دیکھ رہا ہے۔]

ثالثاً: دار الاسلام سے باہر مقیم مسلمانوں پر ظلم

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، دار الاسلام سے باہر مقیم مسلمانوں کی حفاظت کی ذمہ داری دار الاسلام کے مسلمانوں پر عائد نہیں ہوتی۔تاہم اگر ان پر ظلم کیا جا رہا ہو اور وہ ہجرت نہ کر سکتے ہوں تو پھر ان کی مدد مسلمانوں پر لازم ہو جاتی ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا وَّاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ نَصِيْرًا (سورۃ النساء، آیت ۷۵)

[اور تمہیں ہوا کیا کہ تم اللہ کی راہ میں اور ان دبائے گئے مردوں، عورتوں اور بچوں کی مدد کے لیے نہیں لڑ رہے جو پکار پکار کر کہہ رہے ہیں کہ اے ہمارے رب! ہمیں اس بستی سے نکال جس کے لوگ ظالم ہیں، اور ہمیں اپنی جانب سے کوئی دوست اور اپنی جانب سے کوئی مددگار عنایت فرما!]

رابعاً: لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی راہ سے روکنے کے لیے ان پر ظلم

ظلم اور فساد کی ایک اور نوعیت جس کے خلاف جہاد واجب ہو جاتا ہے یہ ہے کہ لوگوں کو اسلام قبول کرنے سے جبراً روکا جائے، انہیں ان کے ضمیر کے فیصلے کے خلاف ان پر غلط رائے ٹھونسی جائے

اور جو لوگ اسلام قبول کریں انہیں اذیتیں پہنچائی جائیں۔ اس قسم کے ظلم کو قرآن مجید کی اصطلاح میں ’’فتنة‘‘ کہا گیا ہے۔[۱۸] سورة البروج، جو مکی سورة ہے، میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ . الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ . إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ (سورة البروج، آیات ۸۔۱۰)

[اور وہ ان کو صرف اسی بات کی سزا دے رہے ہیں کہ وہ ایمان لے آئے ہیں اللہ پر جو غالب اور ستودہ صفات ہے، جس کے لیے زمین اور آسمانوں کی بادشاہت ہے۔ اور اللہ ہر چیز پر گواہ ہے۔

۱۸۔ مولانا مودودی قرآنی اصطلاح ’’فتنة‘‘ کی توضیح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

’’لغت میں فتن کے معنی ہیں سونے کو تپا کر دیکھنا کہ وہ کھوٹا ہے یا کھرا۔ اسی لغوی معنی کے اعتبار سے یہ لفظ انسان کو آگ میں ڈالے جانے پر بولا جاتا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں آیا ہے یوم هم على النار يفتنون (جس روز وہ آگ پر بھونے جائیں گے)۔ پھر مجازاً اس سے ہر وہ چیز مراد لی گئی ہے جو انسان کو امتحان اور آزمائش میں ڈالنے والی ہو۔ چنانچہ مال و دولت اور اہل عیال کو فتنہ کہا گیا ہے۔۔۔ راحت اور مصیبت کو بھی فتنہ کہا گیا۔۔۔ زمانے کے انقلابات اور تاریخ کی نیرنگیوں کو بھی فتنہ کہا گیا۔۔۔ کسی کی طاقت سے زیادہ اس پر بار ڈالنے کو بھی فتنہ کہتے ہیں۔۔۔ ان تمام مثالوں سے معلوم ہوا کہ فتنہ کے اصل معنی امتحان اور آزمائش کے ہیں، خواہ وہ فائدے کے لالچ اور لذت کی چاٹ اور محبوب چیزوں کی بخشش کے ذریعہ سے ہو یا نقصان کے خوف اور مصائب کی مار اور ایذا رسانی کے ذریعہ سے۔ یہ آزمائش اگر خدا کی طرف سے ہو تو برحق ہے کیونکہ خدا انسان کا خالق ہے اور وہ اپنے بندوں کا امتحان لینے کا حق رکھتا ہے اور اس کے امتحان کا مقصد انسان کو بہتر اور بلند تر حالت کی طرف لے جانا ہے۔ لیکن اگر یہی آزمائش انسان کی طرف سے ہو تو یہ ظلم ہے کیونکہ انسان کو اس کا حق نہیں ہے، اور انسان جب کبھی کسی دوسرے انسان کو فتنہ میں ڈالتا ہے تو اس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کی آزادیٔ ضمیر سلب کرے اور اس کو اپنی بندگی پر مجبور کرے اور اسے اخلاقی و روحانی پستی میں مبتلا کر دے۔ اس مؤخر الذکر مفہوم میں فتنہ کا لفظ تقریباً انگریزی لفظ Persecution کا ہم معنی ہے۔ مگر انگریزی لفظ میں اتنی وسعت نہیں ہے جتنی ’’فتنہ‘‘ میں ہے۔‘‘ (الجهاد فی الاسلام، ص ۱۰۵۔۱۰۶)

یقیناً جن لوگوں نے مومن مردوں اور مومن عورتوں پر مظالم ڈھائے اور پھر توبہ نہیں کی تو ان کے لیے جہنم کا عذاب اور جلانے والا عذاب ہے۔]

سورۃ الحج کی مندرجہ ذیل آیات، جن میں پہلی دفعہ جنگ کی اجازت دی گئی، میں اس اجازت کا سبب ان الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ . الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا (سورۃ الحج، آیات ۳۹۔۴۰)

[جنگ کی اجازت دی گئی ان لوگوں کو جن پر جنگ مسلط کی گئی ہے کیونکہ ان پر ظلم ہوا ہے، اور یقیناً اللہ ان کی مدد پر قدرت رکھنے والا ہے۔ ان کو جن کو ان کے گھروں اور ان کے اموال سے بے دخل کیا گیا صرف اس بنا پر کہ انہوں نے کہا کہ ہمارا رب اللہ ہے۔ اور اگر اللہ بعض لوگوں کے شر کو بعض دوسرے لوگوں کی جدوجہد کے ذریعے دور نہ کرتا تو گرجے، خانقاہیں، ہیکل اور مساجد جن میں اللہ کا کثرت سے ذکر کیا جاتا ہے ڈھا دی جاتیں۔]

اسی طرح سورۃ البقرۃ میں ارشاد ہوتا ہے:

وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۹۱)

[اور ان کو قتل کرو جہاں کہیں ان کو پاؤ اور ان کو نکالو جہاں سے انہوں نے تم کو نکالا، اور فتنہ قتل سے زیادہ سنگین جرم ہے۔]

آگے ارشاد ہوتا ہے:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۹۳)

[اور ان سے لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور بندگی صرف اللہ کے لیے ہو۔]

خامساً: اسلام کے خلاف محاربہ

جس طرح دار الاسلام یا مسلمانوں کے خلاف محاربے کی صورت میں جہاد واجب ہو جاتا ہے

اسی طرح اسلام کے خلاف محاربے کی بعض صورتوں میں بھی جہاد لازم ہو جاتا ہے۔

اسلامی قانون نے انسانوں کا یہ حق تسلیم کیا ہے کہ وہ چاہیں تو اسلام قبول کریں اور چاہیں تو کفر پر ہی قائم رہیں۔ کسی کو اس کے کفر کی وجہ سے دنیوی سزا نہیں دی جا سکتی اگر چہ اسے اخروی سزا ملے گی۔

لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ (سورة البقرة، آیت ۲۵۶)

[دین کے قبول کرنے میں کوئی زبردستی نہیں ہے۔ ہدایت گمراہی سے الگ ہو کر واضح ہو گئی ہے۔ پس جو طاغوت کا انکار کرے اور اللہ پر ایمان لے آئے تو وہ ایک مضبوط سہارے کو تھام لیتا ہے جو ٹوٹنے والا نہیں ہے۔ اور اللہ سننے والا جاننے والا ہے۔]

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا (سورة الكهف، آیت ۲۹)

[اور کہہ دو کہ یہی تمہارے رب کی طرف سے سچائی ہے۔ پس جو چاہے اس پر ایمان لے آئے اور جو چاہے انکار کر دے (مگر وہ جان لے کہ) ہم نے ظالموں کے لیے ایسی آگ تیار کی ہے جس کی لپٹیں انھیں گھیرے میں لے چکی ہیں۔]

اسی طرح اسلامی قانون کے تحت یہ کوئی جرم نہیں کہ کوئی شخص اسلام کے کسی حکم کو نہ سمجھے تو اس کے متعلق سوال کرے، یا اس کی وضاحت طلب کرے۔ ایسی صورت میں اس کے لیے اس کی وضاحت کرنا مسلمانوں کی ذمہ داری ہو جاتی ہے۔ تاہم اگر وہ اسلام کا مذاق اڑائے یا اس کے شعائر کے خلاف ہرزہ سرائی کرے تو اس کام کو مسلمانوں کے خلاف محاربہ تصور کیا جائے گا۔ چنانچہ قرآن مجید نے عہد رسالت کے یہود کے جرائم کی فہرست میں اس جرم کا بھی ذکر کیا ہے:

وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ اتَّخَذُوهَا هُزُواً وَلَعِباً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْقِلُونَ (سورة المائدة، آیت ۵۸)

[اور جب تم نماز کی طرف بلاتے ہو تو وہ اسے ہنسی اور کھیل بنا دیتے ہیں۔ یہ اس بنا پر کہ ان لوگوں میں عقل نہیں ہے۔]

اس قسم کی گستاخیوں میں سب سے سنگین نوعیت کی گستاخی رسول اللہ ﷺ کی شان میں کی جانے والی گستاخی ہے۔ چنانچہ سورۃ التوبۃ میں مشرکین کے خلاف اقدام کے جو جواز ذکر کیے گئے ہیں ان میں ''طعن فی الدین'' ہے:

وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ

(سورۃ التوبۃ، آیت ۱۲)

[اور اگر وہ تم سے معاہدہ کرنے کے بعد اسے توڑ دیں اور تمہارے دین میں عیب لگائیں تو کفر کے ان پیشواؤں سے لڑو، ان کے معاہدے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، تاکہ یہ باز آئیں۔]

یہود جب ''راعنا'' کا لفظ منہ بگاڑ کر بولتے تھے اور اس طرح رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کرتے تھے تو سورۃ النساء میں اسے طعن فی الدین قرار دیا گیا ہے اور اسے باقاعدہ جنگی اقدام اور دشمنی کا سبب قرار دیا گیا ہے:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ. وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللّٰهِ وَلِيّاً وَكَفَى بِاللّٰهِ نَصِيراً. مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيّاً بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْناً فِي الدِّينِ (سورۃ النساء، آیات ۴۴۔۴۶)

[کیا تم نے دیکھا نہیں ان لوگوں کو جن کو کتاب کا کچھ حصہ دیا گیا ہے کہ وہ گمراہی کو پسند کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ تم بھی راہ سے بھٹک جاؤ! اور اللہ تمہارے دشمنوں کو جانتا ہے، اور اللہ دوستی کے لیے اور مدد کے لیے کافی ہے۔ جو لوگ یہودی ہوئے ان میں کچھ ایسے ہیں جو باتوں کو اپنی جگہ سے ہٹا دیتے ہیں اور کہہ دیتے ہیں کہ 'ہم نے سنا اور انکار کیا' اور 'ایسی بات سن جو کسی نے کبھی سنی نہیں' اور 'راعنا' زبان کو مروڑتے ہوئے اور دین پر حملہ کرتے ہوئے۔]

پس اگر اس گستاخی کا ارتکاب کوئی ایسا شخص کرے جو دار الاسلام سے باہر مقیم ہو اور وہاں کی حکومت اس کی سرپرستی کرے تو یہ گویا اس حکومت کی جانب سے مسلمانوں کے خلاف جنگی اقدام ہوگا اور مسلمانوں پر اس کے خلاف جہاد واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کا ارتکاب دار الاسلام کے اندر مقیم کوئی شخص کرے تو مسلمانوں کی حکومت کو اختیار ہوگا کہ اسے سزا دے۔ اگر وہ غیر مسلم ذمی یا

تا من ہو تو اسے مسلمانوں کی حکومت اس کے جرم کی سنگینی کو مد نظر رکھتے ہوئے بعض حالات میں سزائے موت بھی دے سکتی ہے۔ اس قسم کی سزائے موت کو فقہائے احناف ''سیاسۃ'' قرار دیتے ہیں۔ (۱۹) سیاسۃ سے مراد مسلمانوں کی حکومت کا وہ اختیار ہے جو فساد کے خاتمے کے لیے شریعت نے اسے دیا ہے۔ (۲۰) اگر اس کے برعکس اس شنیع جرم کا ارتکاب کوئی ایسا شخص کرے جو مسلمان ہونے کا دعویدار ہو تو اس سے وہ مرتد ہو جاتا ہے اور اسے مرتد کی سزا بطور حد دی جائے گی۔ (۲۱)

یہیں سے یہ بات نکل آتی ہے کہ ارتداد بھی محاربے کی ایک صورت ہے۔ پس اسلامی شریعت نے مرتد کے لیے جو سزا تجویز کی ہے، اسے اسی تناظر میں دیکھا جانا چاہئے۔ اگر معاصر بین الاقوامی نظام میں ''ریاست'' کو اساسی حیثیت حاصل ہے اور اس کے خلاف غداری (High Treason) ارتکاب کرنے والے کو سزائے موت دی جا سکتی ہے تو اسلامی قانون کے تحت ''دین'' کو جو اساسی حیثیت حاصل ہے، اس کو مد نظر رکھتے ہوئے دین کے خلاف محاربہ کرنے والے کی سزائے موت پر کیا اعتراض کیا جا سکتا ہے؟

ارتداد کا ذکر اسی وجہ سے فقہاء کتاب السیر میں کرتے ہیں۔ پھر یہ ارتداد کبھی انفرادی نوعیت کا ہوتا ہے اور کبھی ایک پورا گروہ اس کا مرتکب ہو جاتا ہے۔ اول الذکر شخص سے نمٹنے کے لیے اسلام کا فوجداری اور عدالتی قانون حرکت میں آتا ہے، جبکہ ثانی الذکر صورت میں جہاد کے احکام کا اطلاق ہوتا ہے، یعنی اس گروہ کے خلاف باقاعدہ جنگی اقدام کیا جاتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، اس کو بغاوت قرار دیا جاتا ہے۔ پھر جس طرح بغاوت کی صورت میں باغیوں کی سزا صرف اس وقت

۱۹۔ ابن عابدین الشامی، رد المحتار، ج ۳، ص ۳۰۵۔ مزید تفصیل کے لیے ان کا رسالہ دیکھیے انہوں نے خاص اسی موضوع پر لکھا ہے:

تنبیہ الولاۃ و الحکام علی أحکام شاتم خیر الأنام أو أحد أصحابه الکرام علیه علیهم الصلاۃ و السلام، فی مجموعة رسائل ابن عابدین (دمشق: المکتبة الهاشمیة، ۱۳۲۵ھ، ج ۱، ص ۳۱۴۔ ۳۷۱۔

۲۰۔ ردالمحتار، کتاب الحدود، ج ۳، ص ۱۶۲

۲۱۔ تنبیه الولاۃ و الحکام، ص ۳۱۶۔ ۳۵۲

معاف ہوسکتی ہے جب وہ بغاوت ترک کر کے حکومت کی اطاعت کریں، اسی طرح مرتد کی سزا صرف اسی صورت میں معاف ہوسکتی ہے جب وہ دین کے خلاف بغاوت یعنی ارتداد ترک کر کے واپس اسلام قبول کرلے۔ یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ کیوں فقہاء ارتداد کی بحث میں یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر مرتد نے ارتداد کے بعد دارالاسلام کی سکونت ترک کر کے دارالحرب میں اقامت اختیار کرلی تو کیا ہوگا؟ ارتداد اور دارالحرب میں اقامت میں گویا براہ راست تعلق تھا۔ فقہاء نے قرار دیا ہے کہ اگر عدالت نے فیصلہ سنا دیا کہ وہ ارتداد کے بعد دارالحرب چلا گیا ہے تو پھر اسے قانوناً مردہ فرض کیا جائے گا۔ اس کی بیوی کو نئے نکاح کی اجازت مل جاتی ہے اور اس کا مال، جس کا مالک وہ اس وقت بنا تھا جب وہ مسلمان تھا، اس کے ورثاء میں تقسیم کردیا جائے گا۔ (۲۲)

کیا اسلام کے خلاف محاربے میں یہ صورت بھی آئے گی کہ غیر مسلم ریاست، یا نظم اجتماعی، اسلام کی دعوت کی راہ میں رکاوٹ ڈالے یا لوگوں کو اسلام قبول کرنے سے روکے؟ اس سوال پر کچھ بحث بابِ اول میں ہوچکی ہے اور مزید بحث آگے شوکتِ کفر کے عنوان کے تحت آرہی ہے۔

سادساً: دارالاسلام کے اندر فساد

جس طرح دارالاسلام، مسلمانوں یا اسلام کے خلاف محاربے کا ارتکاب دارالاسلام سے باہر سے ہوسکتا ہے اسی طرح اس کا ارتکاب دارالاسلام کے اندر سے بھی ہوسکتا ہے۔ اس کی تین صورتیں اوپر ذکر کی گئیں:

۱۔ دینی شعائر کی بے حرمتی، بالخصوص رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی؛

۲۔ ارتداد؛ اور

۳۔ اہل ذمہ کی جانب سے عقد ذمہ کا نقض۔

ان میں سے اس مؤخر الذکر صورت کو اسی صورت میں ''بغاوت'' قرار دیا جاتا ہے جب اس کا ارتکاب کوئی ایک فرد یا گنتی کے چند افراد نہ کریں، بلکہ ایک پورا گروہ کرے جسے ''منعة'' حاصل ہو، اور جب ان کے ساتھ مسلمان بھی اپنی حکومت کے خلاف کارروائی میں حصہ لیں۔ (۲۳) اگر صرف

۲۲۔ الهداية، كتاب السير، باب أحكام المرتدين، ج ۲، ص ۴۰۸

۲۳۔ اس صورت میں اہل ذمہ کو مسلمان باغیوں کا تابع سمجھا جاتا ہے۔

اہل ذمہ کا کوئی گروہ دارالاسلام کے کسی حصے میں مرکزی حکومت کے خلاف قبضہ قائم کر لے تو اس کے خلاف جنگی اقدام کی صورت میں بغاوت کے احکام کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ اس صورت میں جہاد کے عام احکام کا ہی اطلاق ہوگا۔(۲۴)

دارالاسلام کے اندر فساد کی ایک نوعیت دیگر جرائم کی صورت میں بھی ہو سکتی ہے جن سے نمٹنے کے لیے ایک جانب شریعت نے حدود، قصاص اور تعزیر کے احکام دیے ہیں تو دوسری طرف ''سیـــاسة'' کے قاعدے کے تحت مسلمانوں کی حکومت کو قانون سازی اور سزاؤں کے لیے اہم اختیارات دیے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ رہزنی اور ڈاکے کی ایک مخصوص صورت کو قرآن مجید نے ''محاربہ'' قرار دیا ہے اور اس سے نمٹنے کے لیے سخت ترین سزائیں تجویز کی ہیں:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ

(سورۃ المائدۃ، آیت ۳۳)

[جو لوگ اللہ سے اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں ان کی سزا یہی ہے کہ ان کو قتل کیا جائے، یا ان کو مصلوب کیا جائے یا ان کے ہاتھ اور پاؤں بے ترتیب کاٹ دیے جائیں یا وہ ملک سے باہر کر دیے جائیں۔]

قرآن مجید نے سرقہ کے جرم کو بھی فساد فی الارض میں شمار کیا ہے:

قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِيْنَ (سورۃ یوسف، آیت ۷۳)

[انہوں نے کہا اللہ کی قسم تم جانتے ہو کہ ہم زمین میں فساد برپا کرنے نہیں آئے اور ہم چور نہیں ہیں۔]

اسی طرح اس نے سودی لین دین کو اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ قرار دیا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِيْنَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ (سورۃ البقرۃ، آیات ۲۷۸۔۲۷۹)

۲۴۔ تفصیلات کے لیے کتاب ہذا کا آخری حصہ ملاحظہ کریں۔

[اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور چھوڑ دو جو سود باقی رہ گیا ہے اگر تم مومن ہو۔ پس اگر تم نے ایسا نہیں کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے جنگ کے لیے تیار رہو۔]

رسول اللہ ﷺ نے نجران کے عیسائیوں کے ساتھ جو امن معاہدہ کیا تھا اس میں ایک شق یہ بھی تھی کہ وہ سود نہیں کھائیں گے۔(۲۵) اسی لیے امام سرخسی نے امن معاہدات کی بحث میں اسلامی قانون کا یہ اہم قاعدہ ذکر کیا ہے کہ:

و اما الربا فھو مستثنیٰ من کل عھد ۔(۲۶)

[سود ہر معاہدے سے مستثنیٰ ہے۔]

اخیراً، کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ دارالاسلام کے اندر مسلمانوں کا کوئی گروہ مرکزی حکومت کے خلاف جنگی اقدام کرے اور کسی علاقے پر اپنا تسلط قائم کر لے۔ اس مؤخر الذکر صورت کو خالصتاً ''بغاوت'' کی صورت کہا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں چند اصولی احکام تو سورۃ الحجرات میں ذکر کیے گئے ہیں:

وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (سورۃ الحجرات، آیات ۹۔۱۰)

[اور اگر مومنوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں اصلاح کرو۔ پھر اگر ان میں ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو زیادتی کرنے والے گروہ سے لڑو یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔ پھر جب وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے تو ان کی درمیان انصاف کے ساتھ صلح کرو اور کسی کی جانبداری نہ کرو۔ یقیناً اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔ مومن تو ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ پس اپنے بھائیوں کے درمیان صلح کرو اور اللہ سے ڈرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔]

اسی طرح احادیث میں مزید رہنمائی ملتی ہے۔ تاہم اس کا تفصیلی ضابطہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے

۲۵۔ سنن أبي داود، کتاب الخراج ، و الفيء و الامارة ، باب أخذ الجزية ،حدیث رقم ۲۶۴۴

۲۶۔ المبسوط ، کتاب الحدود ،ج۹،ص۵۶

طرز عمل سے اخذ کیا گیا ہے۔ چنانچہ کتاب السیر کے باب البغی میں تقریباً تمام احکام ان کے فعل کو مدنظر رکھتے ہوئے مستنبط کیے گئے ہیں۔ امام سرخسی باغیوں کے سر کاٹ کر شہر شہر پھرا... ممانعت کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے باغیوں کے ساتھ ... عمل اختیار نہیں کیا:

و هو المتبع فی هذا الباب ـ [27]

[اور اس باب میں انہی کے طرز عمل کی پیروی کی جاتی ہے۔]

سابعاً: کافرانہ نظام حکومت یا اسلام کی راہ میں رکاوٹ؟

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کو جبراً مسلمان بنانے سے تو روکا ... ان کی حکومتوں کا خاتمہ لازم ٹھہرایا ہے کیونکہ یہ حکومتیں فتنہ اور فساد کا باعث بنتی ہیں اور لوگوں کو اللہ کی راہ سے روکتی ہیں۔ اس سلسلے میں اس بات سے استدلال کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ... جزیرۂ عرب میں مشرکین کی طاقت کا خاتمہ کیا، یہود کی کمر توڑ دی اور پھر صحابہ نے ایران اور ر... سلطنتوں کا خاتمہ کیا۔ اس رائے کو ماننے کا ایک لازمی تقاضا یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس وقت تک د... تمام غیر مسلموں سے جنگ کرنی ہوگی جب تک دنیا میں غیر مسلموں کی ایک بھی حکومت قائم ہے...

ہم باب اول میں تفصیل سے واضح کر چکے ہیں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی جنگیں ایک مخ... نوعیت کی جنگیں تھیں اور ان کی اس مخصوص نوعیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ رسول اللہ ﷺ ... اہل عرب پر اتمام حجت کیا اس لیے انہوں نے صرف مشرکین کی طاقت کا خاتمہ نہیں کیا بلکہ ا... نے مشرکین کا ''صفایا'' کیا کیونکہ ان کے مخاطب مشرکین کے لیے حکم یہ تھا کہ وہ اسلام قبول ... یا ان کا فیصلہ تلوار سے کیا جائے گا۔ البتہ ان کے مخاطبین میں جنہوں نے مشرکین سے کم تر ... ارتکاب کیا ـــــ یہود و نصاریٰ ـــــ تو ان کے لیے حکم یہ تھا کہ اگر وہ اسلام قبول نہیں کرتے ... کی قوت ختم کر دی جائے، اس کے بعد وہ چاہیں تو اپنے باطل دین پر قائم رہیں۔ مجوس کا جرم ... لحاظ سے مشرکین عرب کی طرح کا تھا کہ انہوں نے بھی خالص ... کو دین بنا لیا تھا لیکن ایک دوسر...

۲۷۔ المبسوط، کتاب السیر، باب الخوارج، ج ۱۰، ص ۱۳۹

ے وہ تخفیف کے مستحق تھے کہ ان پر رسول اللہ ﷺ نے خود اتمام حجت نہیں کیا تھا۔ چنانچہ ان کے لیے کچھ احکام مشرکین عرب کی طرح تھے (مثلاً نکاح اور ذبائح کی حرمت) اور کچھ احکام اہل کتاب کی طرح (مثلاً ان کی حکومت کے خاتمے کے بعد انہیں مسلمانوں کے ماتحت رہتے ہوئے اپنے ملل دین پر قائم رہنے کا اختیار دیا گیا)۔

جہاں تک صحابہ کرام کی جنگوں کا تعلق ہے انہوں نے دراصل رسول اللہ ﷺ کے مشن کی تکمیل کی۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارکہ کے آخری دنوں میں، جبکہ جزیرۃ العرب میں ان کا مشن پورا ہو چکا تھا، سورۃ التوبہ میں یہ حکم نازل ہوا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (سورۃ التوبہ، آیت ۱۲۳)

[اے ایمان والو! ان کافروں سے لڑو جو تمہارے قریب ہیں اور چاہئے کہ وہ تم میں سختی پائیں۔ اور جان لو کہ اللہ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو اس سے ڈرتے ہیں۔]

اس حکم کی تعمیل میں انہوں نے ان قوموں کے ساتھ جنگیں لڑیں جن کی طرف رسول اللہ ﷺ نے خطوط کے ذریعے آگاہ کر دیا تھا کہ اگر وہ اسلام قبول نہیں کریں گے تو ان کی حکومت کا خاتمہ ہو جائے گا اور پھر انہیں آخرت کی سزا بھی بھگتنی ہوگی۔ (۲۸)

پس جہاد کا یہ مخصوص پہلو خلافت راشدہ میں اپنی تکمیل تک پہنچ چکا ہے۔ اب اس سے استدلال کر کے مسلمان یہ نہیں کہہ سکتے کہ جب تک دنیا میں ایک بھی غیر مسلم ریاست موجود ہے ہم ان کے

۲۸۔ جناب جاوید احمد غامدی کی رائے یہ ہے کہ صحابہ کرام نے انہی قوموں کے ساتھ جنگیں لڑیں جن کی طرف رسول اللہ ﷺ نے دعوتی خطوط بھیجے تھے۔ (قانون جہاد، ص ۲۶۹۔۲۷۰) ایک دوسرے مقام پر ہم واضح کر چکے ہیں کہ ان جنگوں کو محض دفاع کے نظریے کے تحت نہیں لایا جا سکتا۔

Muhammad Mushtaq Ahmad, "Book Review on Ismail Adam Patel, *Medina to Jerusalem: Encounters with the Byzantine Empire*", Islamic Studies 44: 4 (2005), 636-38.

مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

Mushtaq, "The Notions of Dar al-Harb and Dar al-Islam", 29-36.

ساتھ لڑیں گے۔ و اللہ تعالیٰ أعلم ۔

تاہم اس سے متوازی ایک حقیقت یہ ہے کہ اگر غیر مسلموں کا نظم اجتماعی اسلام کی دعوت کی راہ میں روڑے اٹکاتا ہے، یا وہ لوگوں کو اسلام قبول کرنے سے روک رہا ہے، تو اس رکاوٹ کا دور کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور اگر اور کوئی راستہ نہ ہو تو اس رکاوٹ کو دور کرنے کے لیے طاقت بھی استعمال کی جا سکتی ہے۔ یہ اسلام کو دین برحق ماننے کا لازمی تقاضا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے معاصر دنیا میں حقوق انسانی کی پامالی، عالمی امن کو خطرہ، جمہوریت کے فروغ اور اس طرح کے دیگر مغربی تصورات کی بنیاد پر اقوام متحدہ اور طاقتور ریاستیں اپنے لیے اسے جائز سمجھتی ہیں کہ وہ ان اقدار کی راہ میں رکاوٹ بننے والی حکومتوں کا خاتمہ کر دیں، بلکہ اگر کوئی اور راستہ نہ ہو تو ریاستوں ہی کی نئی تشکیل کر دیں۔

مولانا مودودی نے ''الجہاد فی الاسلام'' میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ کافرانہ نظام حکومت بذات خود تمام برائیوں کی جڑ ہے اور اس وجہ سے اس کے خاتمے کے لیے ''مصلحانہ جہاد'' ضروری ہو جاتا ہے۔ اس جہاد کی غرض و غایت کا ذکر وہ اس انداز میں کرتے ہیں:

''اب اگر ان تمام برائیوں پر دوبارہ ایک غائر نظر ڈالی جائے جن کو فتنہ و فساد سے تعبیر کیا گیا ہے تو اس سے یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ وہ سب کی سب ایک ناحق شناس، ناخدا ترس اور بداصل نظام حکومت سے پیدا ہوتی ہیں۔ اگر کسی برائی کی پیدائش میں ایسی حکومت کا براہ راست کوئی اثر نہیں ہوتا تو کم از کم اس کا باقی رہنا اور اصلاح کے اثر سے محفوظ ہونا تو یقیناً اسی حکومت کے باطل پرور اثرات کا رہین منت ہوتا ہے۔ اول تو ایسی حکومت فی نفسہ ایک فتنہ ہے، کیونکہ وہ حکومت کے منشائے اصلی کے خلاف ہوتی ہے، پھر اس کی برائی کسی ایک دائرے تک محدود نہیں رہتی بلکہ تمام برائیوں کا سرچشمہ اور فتنہ و فساد کے تمام اصول و فروع کا منبع بن جاتی ہے۔ اسی سے صد عن سبیل اللہ ہوتا ہے، اسی سے حق و انصاف کا سر کچلا جاتا ہے، اسی سے بدکاروں اور ظالموں کو اپنے برے اعمال کی قوت حاصل ہوتی ہے، اسی سے اخلاق کو تباہ کرنے والے اور عدل اجتماعی (Social Justice) کو غارت کرنے والے قوانین نافذ ہوتے ہیں، وہی بنی آدم کی جمعیت میں نفاق و شقاق کی تخم ریزی کرتی ہے، اسی کی بدولت جنگ و خونریزی کی آگ دنیا میں بھڑکتی ہے، اسی سے قوموں اور ملکوں پر بلائیں نازل ہوتی ہیں اور خلاصۂ کلام یہ کہ یہی وہ چیز ہے جس کی

قوت کسی نہ کسی حیثیت سے ہر بدی و بدکاری کا وسیلہ یا اس کے قائم ہونے اور باقی رہنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ پس اسلام نے بدی کے استیصال اور بدکاری کے دفع و انسداد کے لیے یہ کارگر تدبیر بتلائی کہ منظم جدو جہد (جہاد) سے، اور اگر ضرورت پڑے اور ممکن ہو تو جنگ (قتال) کے ذریعے سے ایسی تمام حکومتوں کو مٹا دیا جائے اور ان کی جگہ وہ عادلانہ و منصفانہ نظامِ حکومت قائم کیا جائے جس کی بنیاد خدا کے خوف پر اور خدا کے مقرر کیے ہوئے مستقل ضابطوں پر رکھی جائے، جو شخصی یا طبقاتی یا قومی اغراض کے بجائے خالص انسانیت کے مفاد کی خدمت کرے، جس کے قیام کا مقصد نیکی کو پروان چڑھانا اور بدی کو مٹانا ہو، اور جس کے کارکن صرف وہی لوگ ہوں جو **امر بالمعروف و نہی عن المنکر** کو اپنی زندگی کا واحد نصب العین سمجھتے ہوں اور اپنی بڑائی کے لیے نہیں بلکہ انسانیت کی بہتری اور خدا کی خوشنودی کے لیے عنانِ حکومت ہاتھ میں لیں۔'' (۲۸الف)

مولانا مودودی یہاں کافرانہ نظامِ حکومت کے خاتمے کو مقصود بالذات قرار دے رہے ہیں اور یہیں سے مسلسل جنگ کا نظریہ جنم لیتا ہے۔ اس کے برعکس ہماری رائے یہ ہے کہ قتال کی علت محاربہ ہے اور کافرانہ نظامِ حکومت بذاتِ خود محاربہ کے مترادف نہیں ہے، لیکن جب یہ نظامِ حکومت واقعتاً رکاوٹ بن جائے اور اس رکاوٹ کے دور کرنے کے لیے اور کوئی راستہ نہ ہو تو پھر ضرورت کی حد تک طاقت استعمال کی جا سکتی ہے اور طاقت کا یہ استعمال اس بنیاد پر جائز ہوگا کہ اس طرح کی رکاوٹ ڈال کر مذکورہ نظمِ اجتماعی اسلام کے خلاف محاربے کا ارتکاب کر رہا ہے۔ **و اللہ تعالیٰ أعلم۔**

فصل پنجم: حکم جہاد کی نوعیت

جہاد کی مختلف صورتوں کا حکم مختلف ہوگا۔ مجاہدۃ النفس جو جہاد کے وسیع مفہوم میں داخل ہے فرض عین ہے۔ اجتہاد فرض کفائی ہے۔ قتال عام حالات میں فرض کفائی ہے جبکہ بعض اوقات (مثلاً نفیر عام کی صورت میں) یہ فرض عینی ہو جاتا ہے۔ (۲۹) دراصل ہر فرض کفائی عام حالات میں ہی فرض

۲۸الف۔ مولانا مودودی، الجہاد فی الاسلام، ص ۱۱۷۔۱۱۸۔

۲۹۔ سفیان ثوری کی طرف یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ وہ عام حالات میں جہاد کو مندوب (سنت) سمجھتے تھے۔ ان کا استدلال ان آیات و احادیث سے تھا جن میں جہاد کے لیے نہ جانے والوں کے لیے بھی اجر کا

کفائی ہوتا ہے۔ مخصوص حالات میں فرض کفائی فرض عین میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ مثلاً ڈوبتے شخص کو بچانے کے لیے اگر تین بندے موجود ہوں اور بچانے کے لیے ایک بھی کافی ہو تو ان تینوں کے لیے یہ فرض کفائی ہوگا، اور ان میں جو بھی یہ فریضہ ادا کرے تو باقیوں کے ذمے سے فرض ساقط ہو جائے گا، اور اگر کسی نے بھی فرض ادا نہیں کیا تو تینوں گنہگار ہوں گے۔ تاہم اگر بچانے کے لیے ایک ہی شخص ہو تو اس کے لیے یہ فرض عینی ہو جائے گا۔

بعینہ اسی طرح اگر کافی لوگ قتال کا فریضہ ادا کر رہے ہوں تو اس فریضے کی حیثیت فرض کفائی کی ہوگی۔ ایسی صورت میں عورت اپنے شوہر یا ولی کی اجازت کے بغیر اور مرد اپنے والدین کی اجازت کے بغیر قتال کے لیے نہیں جا سکتے۔ البتہ جب قتال کی حیثیت فرض عینی کی ہو جائے تو پھر کسی سے اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ ایسی صورت میں اگر ماں باپ جہاد سے روکیں تو ان کا حکم نہیں مانا جائے گا، جیسا کہ اس صورت میں بھی ماں باپ کا حکم نہیں مانا جا سکتا جب وہ صلوٰۃ کی ادائیگی سے روکیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ماں باپ اور دیگر انسانوں کی اطاعت اس وقت تک ہی جائز ہوتی ہے جب تک ان کی اطاعت اللہ اور اس کے رسول کی معصیت کا ذریعہ نہ بنے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

لا طاعة لمخلوق فی معصية الله عز و جل ۔ [۳۰]

[جس معاملے میں اللہ عزوجل کی نافرمانی ہوتی ہو اس میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔]

وعدہ کیا گیا ہے۔ (مثلاً سورۃ النساء، آیت ۹۵) اس کے برعکس سعید بن المسیب کا موقف یہ تھا کہ جہاد فرض عینی ہے۔ وہ ان آیات واحادیث سے استدلال کرتے تھے جن میں جہاد کے لیے نہ جانے والوں کو سخت وعید سنائی گئی ہے۔ (مثلاً سورۃ التوبۃ، آیات ۳۸۔۳۹) فقہائے امت کی اکثریت کا موقف یہ رہا ہے کہ جہاد عام حالات میں فرض کفائی ہے اور بعض اوقات یہ فرض عینی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے: الهداية، كتاب السير، ج ۲، ص ۳۷۸؛ شربینی، مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۲۰۹۔

۳۰۔ مسند احمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة، و من مسند علی بن أبی طالب رضی الله عنه، حدیث رقم ۱۰۴۱۔

فصل ششم: امام ابن تیمیہ کا موقف

جناب مولانا یحییٰ نعمانی مدظلہ نے ایک مکتوب میں، جو برادر محترم جناب عمار خان ناصر کی وساطت سے مجھ تک پہنچا، اس بات سے اتفاق کے باوجود کہ قتال کی علت محاربہ ہے، نہ کہ کفر یا شوکتِ کفر، اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ امام ابن تیمیہ کی طرف رسالۃ القتال کی نسبت صحیح نہیں ہے۔اس سلسلے میں چند باتوں کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے:

اولاً: رسالۃ القتال کی امام ابن تیمیہ کی طرف نسبت کی صحت یا عدم صحت سے مسئلۂ زیر بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ قتال کی علت کے متعلق جمہور فقہاے امت کا یہ مذہب فقہ اسلامی کی ہر معتبر کتاب میں موجود ہے۔دوسری وجہ یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد رشید امام ابن القیم نے بھی اس رائے کا اظہار متعدد دیگر مقامات پر کیا ہے۔مثال کے طور پر امام ابن تیمیہ اپنی معروف کتاب النبوات میں کہتے ہیں:

الکفار انما یقاتلون بشرط الحراب ، کما ذھب الیہ جمہور العلماء ، و کما دل علیہ الکتاب و السنۃ ، کما ھو مبسوط فی موضعہ ۔[۳۱]

''کفار سے قتال تب کیا جائے گا جب وہ جنگ کریں، جیسا کہ جمہور علماء کا مذہب ہے اور جیسا کہ اس پر کتاب وسنت کے دلائل موجود ہیں جن کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے۔''

اسی طرح امام ابن القیم کہتے ہیں:

القتل انما وجب فی مقابلۃ الحراب ، لا فی مقابلہ الکفر ، و لذلک لا یقتل النساء ، و لا الصبیان ، و لا الزمنی ، و العمیان ، و لا الرھبان الذین لا یقاتلون ، بل نقاتل من حاربنا ۔[۳۲]

''قتل، قتال کے مقابلے میں واجب ہوا ہے نہ کہ کفر کے مقابلے میں۔اسی لیے (جنگ میں)

۳۱۔ أحمد بن عبدالحلیم ابن تیمیۃ الحرانی، کتاب النبوات (الریاض: مکتبۃ اضواء السلف، ۱۴۲۰ھ/ ۲۰۰۰م)۔ص ۱۴۰۔

۳۲۔ ابن قیم الجوزیہ، أحکام أھل الذمہ ۔ج ۱،ص ۱۱۰۔

عورتوں، بچوں، اپاہجوں، اندھوں اور راہبوں میں سے کسی کو قتل نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ جنگ نہیں کرتے، بلکہ ہم انھی کو قتل کرتے ہیں جو ہمارے ساتھ جنگ کریں۔''

اسی مفہوم کی عبارات ابن القیم کی **هداية الحيارى فى أجوبة اليهود و النصارى** اور **زاد المعاد فى هدى خير العباد** میں بھی ملتی ہیں۔

ثانیاً: رسالۃ القتال کی عبارات میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو امام ابن تیمیہ کی تالیفات میں کسی دوسرے مقام پر مذکور نہ ہو۔ اس سلسلے میں تفصیل کے لیے اس رسالے کا محقق نسخہ دیکھنا مناسب ہوگا جس میں صاحب تحقیق جناب ڈاکٹر عبد العزیز بن عبد اللہ آل حمد نے نہایت دقت اور تفصیل سے ایک ایک عبارت کا موازنہ کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ رسالہ ابن تیمیہ ہی کے افکار اور اقوال پر مبنی ہے۔ ان کی حتمی رائے یہ ہے کہ اس رسالے میں ابن تیمیہ کی آرا ان کی مختلف تصانیف سے اکٹھی کی گئی ہیں اور اسی لیے اسے ''قاعدۃ مختصرۃ'' کا عنوان دیا گیا ہے لیکن اختصار کرنے والے نے دقت اور امانت کے ساتھ ہی یہ کام کیا ہے۔ صاحب تحقیق نے تمام عبارات کے موازنے کے لیے حواشی میں امام ابن تیمیہ کی دیگر تصانیف کے حوالے دیے ہیں:

> **و وجدت بعد التتبع و الاستقراء أن هذه الرسالة المختصرة مطابقة تماماً لرأى شيخ الاسلام فى مصنفاته الاخرى، مما يعنى أنها مقتبسة تماماً من أصل كتاب شيخ الاسلام فى هذا الموضوع . و مما يعنى أيضاً أن المختصِر قد التزم الدقة و الأمانة فى نقل ما نقله دون تحريف ، و هذه النقول تجد أنها فعلاً من كلام شيخ الاسلام فى مصنفاته الأخرى ، و يستطيع القارئ الكريم ملاحظة ذلك من خلال ما يراه من تعليقات علقتها فى هامش تحقيق هذه الرسالة المختصرة ۔**[۳۳]

۳۳۔ أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیۃ الحرانی، **قاعدة مختصرة فى قتال الكفار و مهادنتهم و تحريم قتلهم لمجرد كفرهم** ۔ تحقیق الدکتور عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابراهیم الزیر آل حمد (الریاض، ۱۴۲۴ھ)، ص ۴۹۔۵۰۔

باب ہفتم:

فریضۂ دفاع کی وسعت اور اعانت کی حدود

باب ششم میں ہم واضح کر چکے ہیں کہ جہاد کے حوالے سے "دفاعی" اور "اقدامی" کی بحث غیر متعلق اور غیر ضروری ہے۔ اس باب میں ہم پہلے اسلامی قانون کے تصور "دفاع" کا تجزیہ کریں گے اور اس مقصد کے لیے مختلف مسلمان اہل علم کی آرا پر بحث کریں گے۔ اس کے بعد ہم دفاع کے اس تصور کا موازنہ معاصر بین الاقوامی قانون میں موجود دفاع کے تصور کے ساتھ کریں گے اور اس بات کا جائزہ لیں گے کہ معاصر بین الاقوامی نظام میں اسلامی قانون کے تصور دفاع پر کیسے عمل کیا جا سکتا ہے؟

فصل اول: دفاع - ایک شرعی فریضہ اور ایک فطری حق

جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے، رسول اللہ ﷺ کی دعوت کے ابتدائی دور میں مسلمانوں کو ظلم کے جواب میں طاقت کے استعمال کی اجازت نہیں تھی اور وہ برابر کا بدلہ بھی نہیں لے سکتے تھے۔ انہیں عفو، صفح جمیل اور اعراض کا حکم تھا۔ انہیں بتایا جاتا تھا کہ اللہ تعالیٰ دنیا کے خیر و شر سے لاتعلق نہیں ہے، وہ لازماً حق و باطل کی کشمکش میں حق کو غلبہ عطا کرے گا، اس نے دنیا کھیل اور مذاق کے لیے نہیں بنائی، پس اس پر اعتماد کرتے ہوئے اور اس کی مدد کا انتظار کرتے ہوئے ظلم و ستم کو سہہ لیں:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ (سورۃ الحجر، آیت ۸۵)

[اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ایک مقصد کے ساتھ ہی تخلیق کیا ہے، اور یقیناً فیصلے کی گھڑی آنے والی ہے۔ پس ان سے اچھے طریقے سے درگزر کرو۔]

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ. إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ (سورۃ الحجر، آیات ۹۴-۹۵)

[تو جو حکم تمہیں ملا ہے اسے آشکارا طور پر سنا دو اور مشرکین سے اعراض کرو۔ ہم ان مذاق اڑانے والوں سے تمہاری طرف سے نمٹنے کے لیے کافی ہیں۔]

نیز ان کو حکم تھا کہ ہاتھ باندھے رکھیں: كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ (سورۃ النساء، آیت ۷۷)

پھر ایک مرحلہ ایسا آیا جب انہیں انفرادی طور پر ظلم کے مقابلے میں ہاتھ اٹھانے کی اجازت دے دی گئی لیکن ساتھ ہی کہا گیا کہ معاف کرنا اور برداشت کرنا زیادہ بہتر ہے:

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ (سورۃ النحل، آیت ۱۲۶)

[اور اگر تمہیں بدلہ ہی لینا ہے تو اتنا ہی بدلہ لو جتنی تم پر زیادتی کی گئی ہے۔ اور اگر تم نے صبر کی روش اختیار کی تو یہی صبر کرنے والوں کے لیے بہتر ہے۔]

ہجرت سے کچھ قبل انہیں یہ حکم دیا گیا کہ وہ اپنے تمام معاملات منظم طریقے سے باہمی مشورے کے ذریعے چلائیں اور ظلم کے خلاف ایک دوسرے کا ساتھ دیں:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ. وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ (سورۃ الشوریٰ، آیت ۳۹،۳۸)

[وہ جنہوں نے اپنے رب کی بات مانی اور نماز قائم کی اور جن کے معاملات مشورے پر چلتے ہیں اور جو کچھ ہم نے انہیں دیا ہے اس میں سے وہ خرچ کرتے ہیں، اور جب ان پر زیادتی ہو تو وہ بدلہ لیتے ہیں۔]

اگر چہ اس موقع پر بھی انہیں بتایا گیا کہ معاف کرنا زیادہ بہتر ہے:

فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ (سورۃ الشوریٰ، آیت ۴۰)

[پس جس نے معاف کیا اور اصلاح کی تو اس کا اجر اللہ کے ذمے ہے۔]

ہجرت کے بعد جب کفار نے مسلمانوں کو مدینہ منورہ میں بھی امن سے نہ رہنے دیا تو مسلمانوں کو باقاعدہ منظم طریقے سے جنگ لڑنے کی اجازت دے دی گئی:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ (سورۃ الحج، آیت ۳۹)

[جنگ کی اجازت دی گئی ان لوگوں کو جن پر جنگ مسلط کی گئی ہے کیونکہ ان پر ظلم ہوا ہے، اور یقیناً اللہ ان کی مدد پر قدرت رکھنے والا ہے۔ ان کو جن کو ان کے گھروں اور ان کے اموال سے بے دخل

کیا گیا صرف اس بنا پر کہ انہوں نے کہا کہ ہمارا رب اللہ ہے]

اس کے بعد اس اجازت کو باقاعدہ شرعی فریضہ بنا دیا گیا:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ. وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (سورۃ البقرۃ، آیات ۱۹۰۔۱۹۱)

[اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں مگر زیادتی نہ کرو، کیونکہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ اور ان کو قتل کرو جہاں کہیں ان کو پاؤ اور ان کو نکالو جہاں سے انہوں نے تم نکالا، اور فتنہ قتل سے زیادہ سنگین جرم ہے۔]

پھر کفار کے زیر تسلط علاقوں میں ظلم کے شکار مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ مدینہ منورہ کے دار الاسلام کو ہجرت کریں۔[1] انہیں بتایا گیا کہ اگر وہ اپنے دین کو بچانے کے لیے گھربار چھوڑ کر ہجرت کریں گے تو اللہ تعالیٰ ان کے لیے دنیا میں بھی رزق فراخ کر دے گا اور اگر اس راہ میں انہیں موت آئی یا انہیں قتل کر دیا گیا تو آخرت میں بھی ان کو اجر عظیم عطا کرے گا۔[2] البتہ ساتھ ہی تنبیہ دی گئی کہ اگر انہوں نے ہجرت نہیں کی اور ظلم وستم سے مجبور ہو کر کفر کی روش اختیار کی تو پھر ان کے عذر قبول نہیں کیے جائیں گے۔[3] اس موقع پر دار الاسلام کے مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ اگر وہ ہجرت کر کے تمہارے پاس نہیں آتے تو تم پر ان کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ مجبور ہیں اور وہاں سے نہیں نکل سکتے تو پھر ان کی مدد تم پر لازم ہے:

وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَـٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً (سورۃ النساء، آیت ۷۵)

[اور تمہیں ہوا کیا کہ تم اللہ کی راہ میں اور ان دبائے گئے مردوں، عورتوں اور بچوں کی مدد کے لیے

۱۔ سورۃ النحل، آیات ۴۱۔۴۲ اور ۱۱۰

۲۔ سورۃ العنکبوت، آیات ۵۶۔۶۳

۳۔ سورۃ النساء، آیات ۹۷۔۹۸

نہیں لڑ رہے جو پکار پکار کر کہہ رہے ہیں کہ اے ہمارے رب! ہمیں اس بستی سے نکال جس کے لوگ ظالم ہیں، اور ہمیں اپنی جانب سے کوئی دوست اور اپنی جانب سے کوئی مددگار عنایت فرما!]

وَالَّذِيْنَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَّلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيْثَاقٌ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (سورة الأنفال، آیت ۷۲)

[اور جو لوگ ایمان لے آئے مگر انہوں نے ہجرت نہیں کی تو تم پر ان کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں۔ اور اگر وہ دین کے معاملے تم سے مدد مانگیں تو تم پر ان کی مدد لازم ہے مگر اس قوم کے خلاف نہیں جس کے ساتھ تمہارا امن کا معاہدہ ہوا ہو۔ اور تم جو کرتے ہو اللہ اسے مسلسل دیکھ رہا ہے۔]

یوں دفاع کا فریضہ بہت وسیع ہو گیا۔ اب مسلمانوں کو صرف دارالاسلام کے اندر مقیم مسلمانوں کا دفاع ہی نہیں کرنا تھا بلکہ دارالاسلام سے باہر ظلم کے شکار مسلمانوں کا دفاع اور ان کو ظلم سے بچانا بھی دارالاسلام کے مسلمانوں کی ذمہ داری ہو گئی۔

کئی احادیث میں رسول اللہ ﷺ نے انتہائی بلیغ انداز میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اپنے حقوق کی حفاظت کی کوشش میں اگر کوئی شخص قتل کر دیا گیا تو وہ شہید ہوگا:

من أريد ماله بدون حق ، فقاتل ، فقتل دون ماله ، فهو شهيد ۔(۴)

[جس کا مال چھینا جا رہا ہو اور وہ مزاحمت کرتے ہوئے قتل کیا گیا تو وہ شہید ہے۔]

من قتل دون ماله ، فهو شهيد ؛ و من قتل دون دينه ، فهو شهيد ؛ و من قتل دون دمه ، فهو شهيد ؛ و من قتل دون أهله ، فهو شهيد۔(۵)

[جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہوا وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنے دین کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہوا وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنی جان کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہوا وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنے خاندان کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہوا وہ شہید ہے۔]

۴۔ سنن الترمذی، کتاب الديات، باب ما جاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد، حدیث رقم ۱۳۴۰

۵۔ ایضاً، حدیث رقم ۱۳۴۱

من قتل دون مظلمته ، فهو شهيد ـ(٦)

[جو شخص اپنے حق کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہوا وہ شہید ہے۔]

صحیح مسلم کی ایک روایت میں اس موضوع پر ایک صحابی کا رسول اللہ ﷺ کے ساتھ بڑ دلچسپ مکالمہ نقل کیا گیا ہے:

جاء رجل الى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله ! أرأيت ان جاء رجل يريد أخذ مالي ؟ قال : فلا تعطه مالك ـ قال : أرأيت ان قاتلني ؟ قال : قاتله ـ قال : أرأيت ان قتلني ؟ قال : فأنت شهيد ـ قال : أرأيت ان قتلته؟ قال : هو في النار ـ(٧)

[ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور پوچھا: یا رسول اللہ! آپ کی کیا رائے ہے اگر کوئی شخص آ کر میرا مال چھیننا چاہے [تو میں کیا کروں؟] رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنا مال مت دو۔ اس نے پوچھا: آپ کی کیا رائے ہے اگر وہ مجھ سے لڑے؟ فرمایا: تم بھی اس سے لڑو۔ اس نے پوچھا: آپ کی کیا رائے ہے اگر اس نے مجھے قتل کر دیا؟ فرمایا: ایسی صورت میں تم شہید ہو گے۔ اس نے پوچھا: آپ کی کیا رائے ہے اگر میں نے اسے قتل کر دیا؟ فرمایا: وہ آگ میں ہوگا۔]

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے دار الاسلام کی سرحدات کی حفاظت کرنے والے لوگوں کے لیے بڑے اجر کی بشارتیں دی ہیں:

رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا و ما عليها ـ و موضع سوط أحدكم من الجنة خير من الدنيا و ما عليها ـ و الروحة يروحها العبد في سبيل الله أو الغدوة خير من الدنيا و ما عليها(٨)

٦ـ سنن النسائی، كتاب تحريم الدم ، باب من قتل دون ماله ، حدیث رقم ۴۰۲۵

٧ـ صحیح مسلم، كتاب الايمان ، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق . . ، حدیث رقم ۲۰۱

٨ـ صحیح البخاری، كتاب الجهاد و السير ، باب فضل الرباط في سبيل الله ، حدیث رقم ۲٦٧٨

[اللہ کی راہ میں ایک دن کا پہرہ دنیا سے اور جو کچھ اس میں ہے اس سب سے بہتر ہے، اور جنت میں تم میں سے کسی کے کوڑے کے رکھنے کی جگہ دنیا سے اور جو کچھ اس میں ہے اس سب سے بہتر ہے، اور اللہ کی راہ میں شام کا پہرہ یا صبح کا پہرہ دنیا سے اور جو کچھ اس میں ہے اس سب سے بہتر ہے۔]

رباط یوم و لیلة خیر من صیام شهر و قیامه ۔ و ان مات جری علیه عمله الذی کان یعمله ، و أجری علیه رزقه ، وأمن الفتّان (۹)

[ایک دن اور رات کا پہرہ پورے مہینے کے روزوں اور شب بیداری سے بہتر ہے۔ اور اگر اس حالت میں اسے موت آگئی تو اس کے لیے اس کا عمل جو وہ کرتا رہا جاری رکھا جائے گا، اسے اس کا رزق ملتا رہے گا اور وہ قبر کے فتنے سے محفوظ رہے گا۔]

رباط یوم فی سبیل الله خیر من ألف یوم فی ما سواه من المنازل ۔ (۱۰)

[اللہ کی راہ میں ایک دن کا پہرہ اس کے ماسوا کسی دوسرے مقام کے ہزار دنوں سے بہتر ہے۔]

ان نصوص اور اس نوعیت کی دیگر نصوص کی روشنی میں فقہاے اسلام نے دفاع کے حکم کی نوعیت اور وسعت کا جس طرح تعین کیا ہے، اگلی فصول میں اس کا جائزہ پیش کیا جارہا ہے۔

فصل دوم: دفاعِ ریاست، دفاعِ امت یا دفاعِ دین؟

پچھلے باب میں ہم نے ان صورتوں کا جائزہ لیا جن کو شریعت نے ''محاربہ'' قرار دے کر ان کے خلاف جہاد کا حکم دیا ہے۔ اگر ان سب کو دفاع قرار دیا جائے تو دفاع کا یہ تصور معاصر بین الاقوامی قانون میں رائج دفاع کے تصور سے تو ویسے بھی وسیع ہو جاتا ہے، یہ قبل از منشور بین الاقوامی قانون کے تصور دفاع سے بھی زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ اس بات کی وضاحت کے لیے ہم مسلمانوں کے تین بڑے اہل علم کی آرا کا جائزہ پیش کریں گے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ (م ۲۰۰۲ء) دور جدید میں اسلامی قانون کے تصور جہاد پر کام کرنے والے

۹۔ صحیح مسلم، کتاب الامارة ، باب فضل الرباط فی سبیل الله عز و جل ، حدیث رقم ۳۵۳۷

۱۰۔ سنن الترمذی، کتاب فضل الجهاد ، باب ما جاء فی فضل المرابط ، حدیث رقم ۱۵۹۰

اولین لوگوں میں شمار ہوتے ہیں۔ اپنی شہرۂ آفاق کتاب Muslim Conduct of State میں وہ ''جائز جنگوں'' (Lawful Wars) کی مندرجہ ذیل پانچ قسمیں ذکر کرتے ہیں (۱۱):

۱۔ کسی پہلے سے جاری جنگ کا تسلسل (Continuation of an Existing War)؛

۲۔ دفاعی جنگیں (Defensive Wars)؛

۳۔ ہمدردانہ جنگیں (Sypathetic Wars)؛

۴۔ سزا کے طور پر لڑی جانے والی جنگیں (Punitive Wars)؛ اور

۵۔ نظریے کے لیے لڑی جانے والی جنگیں (Idealistic Wars)۔

ڈاکٹر حمید اللہ کے مطابق رسول اللہ ﷺ کی اکثر جنگیں پہلی قسم میں آتی ہیں کیونکہ جب ایک دفعہ مسلمانوں اور مشرکین مکہ کے درمیان جنگ شروع ہوئی تو پھر صلح حدیبیہ تک ان کے درمیان کوئی امن کا معاہدہ نہیں ہوا تھا۔ ایسے میں مختلف مواقع پر لڑی جانے والی جنگیں دراصل ''پہلے سے جاری جنگ'' کا تسلسل تھیں۔ جہاں تک دفاعی جنگوں کا تعلق ہے ڈاکٹر حمید اللہ کے مطابق یہ وہ جنگیں ہیں جو اس صورت میں لڑی جاتی ہیں جب یا تو دشمن نے مسلمانوں کے علاقے پر باقاعدہ حملہ کیا ہو یا اس نے ابھی حملہ تو نہ کیا ہو لیکن اس کا رویہ ''ناقابل برداشت'' ہو چکا ہو۔ (۱۲) گویا ڈاکٹر حمید اللہ کے مطابق پیش بندی کا اقدام (Pre-emptive Strike) دفاع میں شامل ہے۔ وہ غزوۂ بنی مصطلق، غزوۂ خیبر اور غزوۂ حنین کو اس کی مثال میں ذکر کرتے ہیں۔ ایک اور مقام پر وہ اس قسم کی جنگ کو ''حفاظتی جنگ'' (Preventive War) قرار دیتے ہیں اور اس کے لیے اعلان جنگ کو وہ ضروری نہیں سمجھتے۔ (۱۳)

ہمدردانہ جنگوں سے ان کی مراد وہ جنگیں ہیں جو دار الاسلام سے باہر مقیم مظلوم مسلمانوں کی مدد کے لیے لڑی جاتی ہیں، جبکہ سزا کے طور پر لڑی جانے والی جنگوں سے ان کی مراد وہ جنگیں ہیں جو معاہدہ توڑنے والوں، زکاۃ کی ادائیگی سے انکار کرنے والوں، منافقین، مرتدین اور باغیوں کے

۱۱۔ *The Muslim Conduct of State*, 153-61

۱۲۔ ایضاً، ص ۱۵۴

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۸۲

لاف لڑی جاتی ہیں۔ ''نظریاتی جنگوں'' سے ان کی مراد وہ جنگیں ہیں جو ''شرک اور کفر کے خاتمے''
کے لیے لڑی جاتی ہیں۔ ان کی رائے یہ ہے کہ:

No one is to be forced to embrace Islamic Faith... yet Islamic rule is to be established *by all means*.[14]

[کسی کو اسلامی عقیدہ اپنانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔۔۔ تاہم اسلامی حکومت تمام ذرائع سے قائم کی جائے گی۔]

پچھلے باب میں ہم اس موضوع پر اپنی رائے دے چکے ہیں کہ پوری دنیا پر اسلامی حکومت کے
ام کے لیے جہاد کا کوئی جواز نہیں ہے۔ البتہ اسلام کی دعوت کی راہ میں رکاوٹیں دور کرنے کے
لیے، اگر ضروری ہو جائے، تو طاقت کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ''نظریاتی جنگ'' یا ''مصلحانہ جہاد'' کا
راز ہمارے نزدیک بس اسی حد تک ہے۔

جہاں تک جنگ کی دیگر قسموں کا تعلق ہے تو چونکہ رسول اللہ ﷺ کی جنگوں میں اکثر پہلے
سے جاری جنگ کے تسلسل کے طور پر ہوئی تھیں اور اکثر مسلمان اہل علم کے نزدیک رسول اللہ ﷺ
ر مسلمانوں پر جنگ مشرکین کی طرف سے مسلط کی گئی تھی، اس لیے وہ رسول اللہ ﷺ کی اکثر
نگوں کو دفاعی قرار دیتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر، ڈاکٹر حمید اللہ کی ذکر کردہ پہلی دو قسمیں اکثر اہل علم کے
زدیک ایک ہی قسم یعنی ''دفاع'' ہے۔ پھر بہت سے اہل علم نے ان جنگوں کو بھی دفاع میں شامل سمجھا
ہے جن کو ڈاکٹر حمید اللہ ''ہمدردانہ جنگیں'' قرار دیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ڈاکٹر حمید اللہ نے ان
نگوں کو دفاع میں کیوں شامل نہیں کیا اور دوسرے اہل علم اسے دفاع میں کیسے شامل کرتے ہیں؟ اس
ا سیدھا سادھا جواب یہ ہے کہ ڈاکٹر حمید اللہ جب دفاع کے تصور پر بحث کرتے ہیں تو ان کے ذہن
یں ''ریاست کے دفاع'' کا تصور ہے اور جو اہل علم ان جنگوں کو دفاع سمجھتے ہیں ان کے ذہن میں
'امت کے دفاع'' کا تصور ہوتا ہے۔ یہیں سے مسلمان اہل علم کی اصل الجھن کا اندازہ ہو جاتا ہے۔
س بات پر مزید بحث آگے آ رہی ہے۔

معاصر اہل علم میں شام کے جناب ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی کا نام نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اپنی

۱۴۔ ایضاً ص ۱۵۷

مشہور کتاب '' آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی '' میں وہ پہلے تو یہ قرار دیتے ہیں کہ جہاد کے لیے دفاعی اور اقدامی کی بحث غیر ضروری اور غیر متعلق ہے۔ اس کی وضاحت میں وہ تین دلائل پیش کرتے ہیں:

۱۔ ''اقدامی جہاد'' کی ترکیب سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ کسی قسم کی زیادتی اور اعتداء کی کاروائی ہے۔

۲۔ دفاعی اور اقدامی کی تقسیم کے لیے کوئی معروضی معیار نہیں ہے۔ ایک ہی جنگ کو ایک فریق دفاعی اور دوسرا اقدامی قرار دیتا ہے؛

۳۔ دفاعی اور اقدامی کی تقسیم کی بنیاد جغرافیائی حدود پر مبنی ہے اور اسلام ان حدود کو نہیں مانتا کیونکہ وہ پوری دنیا کے مسلمانوں کے ایک امت ہونے کا تصور دیتا ہے۔[15]

اس کے بعد وہ معاصر دنیا میں دفاع کے نام پر لڑی جانے والی بعض جنگوں پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

و اذا کانت الدول الحدیثۃ الیوم قد اعتبرت الحرب العدوانیۃ علی مصر عام ۱۹۵۶ دفاعاً عن قضایاھا ، و اعتبرت اسرائیل ھجومھا علی العرب دفاعاً عن وجودھا و مصالحھا، و اعتبرت أمریکا حصارھا لکوبا و تدخلھا فی شؤون الدومینیکان، و اعتدائھا علی شعب فیتنام دفاعاً عن مصالحھا و أغراضھا ، فالأجدر بنا أن نعتبر أن تشریع الاسلام فی الحرب قاصر علی محض الدفاع ۔[16]

[اگر عصر حاضر میں بعض ریاستوں نے مصر کے خلاف ۱۹۵۶ء کی ظالمانہ جنگ کو اپنے مفادات کا دفاع قرار دیا؛ اسرائیل نے عرب کے خلاف جارحیت کو اپنے وجود اور مفادات کا تحفظ قرار دیا؛ امریکا نے کیوبا کے محاصرے، ڈومینیکن ری پبلک کے اندرونی معاملات میں مداخلت اور ویتنامی قوم کے خلاف اپنی جارحیت کو اپنے مفادات اور مقاصد کے دفاع کا نام دیا؛ تو ہمارے لیے بھی مناسب راہ یہی ہے کہ ہم قرار دیں کہ اسلامی شریعت کی رو سے جنگ صرف دفاع تک ہی محدود ہے۔]

۱۵۔ آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی ، ص ۱۲۴۔۱۲۶

۱۶۔ ایضاً، ص ۱۲۸

اس بحث کے بعد جب وہ دفاع کے تصور پر بحث کرتے ہیں تو مندرجہ ذیل صورتوں کو دفاع میں شامل کرتے ہیں:

۱۔ مسلمانوں کے علاقے پر باقاعدہ حملے کی صورت میں لڑی جانے والی جنگ؛

۲۔ غیر ممالک میں مقیم مظلوم مسلمانوں کی حمایت کے لیے لڑی جانے والی جنگ؛ اور

۳۔ اسلام کی دعوت کی راہ میں غیر مسلم ریاست کی جانب سے ڈالی جانے والی رکاوٹوں کے خلاف، یا اسلام کے داعیوں پر یا اسلام قبول کرنے والوں پر ڈھائے جانے والے ظلم کے خلاف جنگ۔(۱۷)

اس سے معلوم ہوا کہ ڈاکٹر وھبہ کا تصور دفاع صرف ریاست کے دفاع تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میں امت کا دفاع اور اس سے آگے بڑھ کر دین کا دفاع بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس ڈاکٹر حمید اللہ کے نزدیک دفاع سے مراد ریاست کا دفاع ہے۔ اس لیے ڈاکٹر وھبہ کی ذکر کردہ آخری دو صورتوں میں جنگ کو جائز سمجھنے کے باوجود ڈاکٹر حمید اللہ انہیں دفاع میں شامل نہیں کرتے۔ یہ بھی واضح رہے کہ ڈاکٹر حمید اللہ کی طرح ڈاکٹر وھبہ بھی پیش بندی کے اقدام کو دفاع میں شامل سمجھتے ہیں۔

مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی (م ۱۹۷۹ء) بھی ڈاکٹر وھبہ کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ اسلامی جہاد کے لیے دفاعی اور اقدامی کی تقسیم مناسب نہیں ہے۔ اس لیے ''اقدامی جہاد'' کے بجائے وہ ''مصلحانہ جہاد'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ ڈاکٹر وھبہ سے اس بات میں بھی متفق دکھائی دیتے ہیں کہ اسلام کی دعوت کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور کرنے کے لیے لڑی جانے والی جنگ دفاعی جنگ ہے۔ ڈاکٹر حمید اللہ اس کا صراحتاً ذکر نہیں کرتے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے ''نظریاتی جنگوں'' میں شامل کرتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جن جنگوں کو ڈاکٹر حمید اللہ ''سزا کے طور پر لڑی جانے والی جنگیں'' قرار دیتے ہیں، ان کو بھی سید مودودی دفاع میں شامل کرتے ہیں۔ یوں سید مودودی کا تصور دفاع بہت زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ ان کے نزدیک ''مدافعانہ جہاد'' میں مندرجہ ذیل صورتیں شامل ہیں:

۱۷۔ ایضاً، ص ۹۰۔۹۴

۱۔ ظلم وتعدی کا جواب

۲۔ راہ حق کی حفاظت

۳۔ دغابازی اور عہد شکنی کی سزا

۴۔ اندرونی دشمنوں کا استیصال

۵۔ حفاظت امن

۶۔ مظلوم مسلمانوں کی حمایت۔[۱۸]

اس سے معلوم ہوا کہ سید مودودی کا تصور دفاع بھی ریاست کے دفاع تک محدود نہیں ہے امت کا دفاع اور اس سے آگے بڑھ کر دین کا دفاع بھی اس میں شامل ہے۔

''مصلحانہ جہاد'' سے سید مودودی وہ جنگیں مراد لیتے ہیں جو''فتنة ''یا'' فساد '' کے خلاف لڑی جاتی ہیں۔ پھر کئی صورتیں ایسی ہیں جن کو وہ فتنہ کے تحت لاتے ہیں اور کئی صورتوں کو وہ فساد کے تحت شامل کرتے ہیں۔[۱۹] ان کو دفاع کے وسیع ترین تصور کے تحت بھی نہیں لایا جاسکتا۔ مصلحانہ جہاد کی غایت ان کے نزدیک یہی ہے کہ کفر کی شوکت ختم کی جائے، کافرانہ حکومتوں کا خاتمہ کیا جائے، کافرانہ نظام کی بالادستی ختم کی جائے تا کہ لوگوں کے لیے حق کی قبولیت میں کوئی رکاوٹ نہ رہے۔ اس کے بعد وہ چاہیں تو کفر پر ہی قائم رہیں لیکن پھر ان کے پاس کوئی عذر باقی نہیں رہے گا۔[۲۰]

باب پنجم میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ رواجی بین الاقوامی قانون میں مندرجہ ذیل صورتیں دفاع کے تصور میں شامل سمجھی جاتی تھیں:

۱۔ حقیقی اور جاری فوجی جارحیت کے خلاف؛

۲۔ کسی فوری اور سنگین خطرے کے خلاف پیش بندی کے اقدام کے طور پر تا کہ حملے سے پہلے ہی اس کے امکان کو ختم یا کم کیا جاسکے؛

۱۸۔ الجہاد فی الاسلام، ص

۱۹۔ ایضاً، ص ۱۰۴۔۱۱۷

۲۰۔ ایضاً، ص ۱۱۷۔۱۱۸

۳۔ ریاست کے حقوق اور مفادات یا اس کے شہریوں یا اموال کے لیے پیدا ہونے والے خطرے کے خلاف خواہ یہ خطرہ ریاست سے باہر پیدا ہوا ہو؛

۴۔ اقتصادی ناکہ بندی یا نقصان دہ پراوپیگنڈے کے خلاف بشرطیکہ وہ اس نوعیت کا ہو کہ اس کے خلاف مسلح اقدام ضروری ہو جائے۔

اوپر مذکور بحث سے اسلامی قانون کا جو تصور دفاع معلوم ہوتا ہے وہ اس رواجی بین الاقوامی قانون کے تصور دفاع سے بھی زیادہ وسیع ہے کیونکہ رواجی قانون میں ساری بحث ریاست کے حق دفاع سے متعلق ہے جبکہ اسلامی قانون میں بحث دارالاسلام کے دفاع سے آگے بڑھ کر امت کے دفاع اور دین کے دفاع تک چلی جاتی ہے۔ اس بات کی وضاحت کے لیے ایک انتہائی اہم مسئلے میں ان تصورات کا موازنہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

فصل سوم: دارالاسلام سے باہر مقیم مظلوم مسلمانوں کی مدد۔ دفاع یا اقدام؟

اسلامی قانون کے تصور دفاع کی بحث میں سب سے اہم بحث غالباً یہی ہے کہ کسی غیر مسلم ریاست میں مقیم مسلمانوں پر ظلم کی صورت میں ان کی مدد کے لیے لڑی جانے والی جنگ دفاع میں شامل ہے یا نہیں؟ اسی بحث سے مسلمان اہل علم کی اصل الجھن سامنے آتی ہے۔

مسلمان اہل علم بالعموم اس کے قائل ہیں کہ دفاع کی صورت میں ''اعلان جنگ'' ضروری نہیں ہوتا جبکہ اقدام سے پہلے اعلان جنگ کو وہ ضروری سمجھتے ہیں۔ [۲۱] اگر کسی غیر مسلم ملک میں مسلمانوں پر ظلم ہو رہا ہو تو قرآن کی نص صریح کے بموجب دارالاسلام کے مسلمانوں پر ان کی مدد واجب ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس پر دو رائیں نہیں پائی جاتیں کہ ایسی صورت میں لڑی جانے والی جنگ شریعت کی رو سے جائز ہے۔ تاہم سوال یہ ہے کہ ان کی مدد ''دفاعی جہاد'' میں شمار ہوگی یا اسے ''اقدامی جہاد'' سمجھا جائے گا؟ جو لوگ جہاد کو صرف ''دفاع'' تک ہی محدود سمجھتے ہیں وہ اس مدد کو بھی

۲۱۔ *The Muslim Conduct of State*, 181-83؛ آثار الحرب فی الفقہ الاسلامی، ص ۱۴۹۔۱۵۰؛ الجہاد فی الاسلام، ص ۲۴۶۔۲۴۷

دفاع کے تصور کے تحت سمونے کی کوشش کرتے ہیں۔ یوں دفاع کا یہ تصور بہت زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، سید مودودی اس قسم کی کاروائی کو ''مدافعانہ جہاد'' میں شمار کرتے ہیں[۲۲] لیکن جب وہ اعلان جنگ کے مسئلے پر آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اس قسم کی کاروائی سے پہلے اعلان جنگ ضروری ہوگا۔[۲۳] اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ جب وہ مدافعانہ جہاد پر بحث کرتے ہیں تو ان کے ذہن میں ''دفاع امت'' یا ''دفاع دین'' کا تصور ہوتا ہے، لیکن جب وہ دارالاسلام کی طرف سے عملی اقدام کی بحث پر آتے ہیں تو وہ دیکھتے ہیں کہ دارالاسلام کے لوگوں کو اس صورت میں اپنی علاقائی حدود سے باہر جا کر اقدام کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے وہ اعلان جنگ کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ گویا اس وقت ان کے ذہن میں ''دفاع ریاست'' کا تصور ہوتا ہے۔

اس قسم کی کاروائی کو کیسے دفاع کہا جا سکتا ہے؟ اس کے دو امکانی جوابات ہیں:

۱۔ دفاع سے مراد دفاع امت ہو نہ کہ دفاع ریاست؛

۲۔ مظلوم مسلمانوں کو دارالاسلام کے ''شہری'' فرض کیا جائے۔

ان دونوں صورتوں میں مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ دونوں معاصر بین الاقوامی نظام کے بنیادی تصورات سے متصادم ہیں۔ معاصر بین الاقوامی نظام، جیسا کہ حصۂ اول میں واضح کیا جا چکا ہے، کی بنیاد ''قومی ریاست'' (Nation-state) کے تصور پر ہے۔ اس تصور کے مطابق ''قوم'' کو ''ریاست'' کا مترادف سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے کسی قوم کے افراد وہی ہوتے ہیں جو اس ریاست کے ''شہری'' ہوتے ہیں۔ چنانچہ مثال کے طور پر میانمر کے مسلمان باشندوں کو پاکستانی قوم کے افراد نہیں کہا جا سکتا کیونکہ وہ پاکستان کے شہری نہیں ہیں۔ اس لیے ان پر مظالم کی صورت میں پاکستان یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس کے شہریوں یا اس کی قوم کے افراد پر ظلم ہو رہا ہے اس لیے اسے دفاع کا حق حاصل ہے۔ قومیت اور شہریت کا یہ تصور امت کے تصور سے واضح طور پر متصادم اور متعارض ہے۔

تاہم مسئلہ صرف معاصر بین الاقوامی قانون کے ساتھ نہیں ہے بلکہ دارالاسلام سے باہر مقیم

۲۲۔ الجہاد فی الاسلام، ص ۷۷۔۸۰

۲۳۔ ماہنامہ ترجمان القرآن، جون ۱۹۴۸ء، ص ۶۵۔۶۷

مسلمانوں کو دارالاسلام کے شہری فرض کرنے سے کچھ مسائل اسلامی قانون کی رو سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ ہم باب دوم میں ذکر کر چکے ہیں کہ دارالاسلام کے تصور کی بنیاد امت یا ملت کے تصور پر نہیں تھی اور دارالاسلام سے باہر مقیم مسلمانوں کی قانونی پوزیشن دارالاسلام میں مقیم مسلمانوں کی قانونی پوزیشن سے مختلف تھی، بلکہ بعض اوقات اسلامی قانون کی رو سے دارالاسلام میں مقیم غیر مسلم (ذمی یا مستامن) کی قانونی پوزیشن دارالاسلام سے باہر مقیم مسلمان کی پوزیشن سے بہتر ہوتی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دارالاسلام کے اندر مقیم تمام لوگوں کو، خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم کسی نہ کسی درجے میں قانونی تحفظ ــــ عصمت ــــ حاصل ہوتی تھی جو کہ دارالاسلام سے باہر مقیم لوگوں کو حاصل نہیں ہوتی تھی خواہ وہ مسلمان ہوں۔

یہ صحیح ہے کہ اگر غیر مسلم دارالاسلام میں داخلہ یا اقامت چاہتا تو ضروری تھا کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ عقد ذمہ یا عقد امان کرے اور یہ شرط مسلمان کے لیے نہیں تھی۔ کوئی بھی مسلمان کسی بھی وقت دارالاسلام میں داخل ہو سکتا تھا اور وہ چاہتا تو وہاں مستقل اقامت اختیار کر سکتا تھا۔ اسی طرح غیر مسلم اگر عارضی قیام کے لیے آتا اور صرف عقد امان کرتا تو اسے قانونی عصمت تو حاصل ہو جاتی لیکن وہ مسلمان یا ذمی کے برابر نہیں ہوتی تھی۔ چنانچہ اگر مسلمان ذمی کا قتل کرتا تو اس سے قصاص لیا جاتا لیکن مستامن کے قتل پر اسے قصاص کی سزا نہیں دی جا سکتی تھی اگرچہ دیت کی ادائیگی اس پر لازم ہوتی تھی۔ دوسری طرف قانونی فرائض کا بھی یہی مسئلہ تھا۔ ذمی پر اسلامی قانون کا وہ پورا حصہ لاگو ہوتا تھا جسے اب ''پبلک لا'' کہا جاتا ہے، جبکہ مستامن پر بعض خصوصی قوانین لاگو نہیں ہوتے تھے۔ مثال کے طور پر اسے حد کی سزا نہیں دی جا سکتی تھی۔ اس کے برعکس مسلمان جیسے ہی دارالاسلام میں داخل ہوتا اسے پوری قانونی عصمت حاصل ہو جاتی اور اس پر پورے اسلامی قانون کا اطلاق ہوتا تھا۔ گویا اس کی قانونی پوزیشن بالکل وہی ہو جاتی تھی جو دارالاسلام کے مستقل اقامت پذیر مسلمان کی ہوتی تھی۔

تاہم، جیسا کہ باب دوم میں تفصیل سے ذکر کیا گیا، دارالاسلام سے باہر ان کی قانونی پوزیشن مختلف ہوتی تھی اور ان کے حقوق اور فرائض میں فرق ہوتا تھا۔ چنانچہ دارالاسلام سے باہر کسی

مسلمانوں پر ہونے والی زیادتی کی تلافی کے لیے دار الاسلام کی عدالتوں کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس کے باوجود اگر وہ دار الاسلام کے مسلمانوں کی مدد مانگتے تو ان پر ان کی مدد لازم ہو جاتی تھی۔ اس حکم کی بنیاد کیا تھی؟ جیسا کہ ثابت کیا گیا، ان کو دار الاسلام کے ''شہری'' تو نہیں قرار دیا جاسکتا تھا۔ پس صرف ایک ہی امکان باقی رہا اور وہ یہ کہ ان کی مدد کی بنیاد یہ تھی کہ ان پر حملے کو پوری مسلم امت پر حملہ فرض کیا جاتا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ امت کا یہ تصور معاصر بین الاقوامی نظام کی بنیادوں سے ہی متصادم ہے۔ چنانچہ اگر عراق پر حملہ ہو تو اسے پاکستان پر حملہ نہیں قرار دیا جاسکتا اور اسی لیے پاکستان کے مسلمان حق دفاع کا دعوی نہیں کر سکتے۔ امت اب پچاس سے زائد ریاستوں میں بٹ گئی ہے۔ موجودہ حالات میں فریضۂ دفاع کی ادائیگی کیسے ہوگی؟

ایک حل اس مسئلے کا یہ ہے کہ مسلمان ریاستیں آپس میں دفاعی معاہدات کرلیں اور یوں ان میں کسی ایک پر حملہ سب پر حملہ متصور ہو۔ جیسا کہ باب پنجم میں واضح کیا گیا، اقوام متحدہ کے منشور کی دفعہ ۵۱ کے تحت اس انتظام کی گنجائش ہے اور ''معاہدۂ شمالی اوقیانوس کی تنظیم'' (NATO) اس انتظام کی کامیابی کی سب سے واضح دلیل ہے۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حملے کی زد میں آئے ہوئے علاقے کے لوگ اگر حملے کے خلاف دفاع نہ کر سکتے ہوں تو ان کے مجاور علاقوں پر یہ فریضہ عائد ہوگا۔ پھر اگر وہ بھی دفاع کی اہلیت نہ رکھتے ہوں یا وہ فریضے کی ادائیگی میں کوتاہی کریں تو ان کے بعد کے علاقوں پر فریضہ عائد ہوگا، یہاں تک کہ یہ فریضہ دنیا کے تمام مسلمانوں پر عائد ہو جائے گا۔ تاہم ''اجتماعی حق دفاع'' (Collective Self-defense) کے طریق کار کا فائدہ صرف ''ریاستیں'' ہی اٹھا سکتی ہیں، جبکہ امت مسلمہ صرف مسلم ریاستوں تک ہی محدود نہیں، بلکہ کئی ریاستوں میں مسلمان بطور اقلیت رہ رہے ہیں۔ ان ریاستوں میں اگر مسلمان ظلم کا شکار ہوں تو ان کی مدد کیسے کی جائے گی؟ کیا عصر حاضر میں غیر مسلم ریاستوں میں مقیم مسلم اقلیت کی مدد کے لیے ''انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مداخلت'' (Humanitarian Intervention) کے تصور کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے؟

تاہم جیسا کہ باب پنجم میں واضح کیا گیا، جب اس قسم کی کاروائی سلامتی کونسل کی منظوری کے بغیر کی جائے تو اس کا جواز مشتبہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی ریاست نے بھی اس قسم کی کاروائی میں تنہا

''انسانی ہمدردی'' کو ہی بنیاد نہیں بنایا بلکہ دیگر جواز بھی ساتھ ساتھ فراہم کرنے کی کوشش کی۔ لہٰذا اگر مسلمان ممالک دفاع کے اسلامی تصور کو عصرِ حاضر میں عملی شکل دینا چاہتے ہیں تو ان پر لازم ہے کہ ایک طرف تمام اسلامی ممالک آپس میں دفاعی معاہدات کریں، تاکہ ایک پر حملہ سب پر حملہ متصور ہو۔ دوسری طرف ان پر لازم ہے کہ وہ اقوام متحدہ کے پلیٹ فارم پر مشترکہ موقف اپنا کر موثر انداز میں آواز بلند کریں اور بالخصوص ''امن کے لیے متحد ہونے'' (Uniting for Peace) کے طریق کار کو موثر بنائیں۔ نیز مشترکہ دفاعی معاہدات کے بعد وہ سلامتی کونسل میں مستقل نشست بھی حاصل کر سکتے ہیں، جس پر وہ امت مسلمہ کی نمائندگی کے لیے مختلف ممالک کو باری باری موقع دیں۔ اگر مسلم ممالک بدستور اپنے اپنے مفادات کے حصول کے لیے تنہا کوشش کرتے رہیں گے تو امت مسلمہ کے دفاع کا فریضہ کبھی ادا نہیں ہو سکے گا۔

فصل چہارم: فریضۂ دفاع اور مسلم ریاستیں

جیسا کہ واضح کیا گیا دفاع نہ صرف ایک فطری حق ہے بلکہ شرعی فریضہ بھی ہے۔ ایک مسلمان گروہ پر حملہ پوری امت مسلمہ پر حملہ تصور ہوگا اور سب پر دفاع کا فریضہ عائد ہوگا۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حملے کی زد میں آئے ہوئے علاقے کے لوگ اگر حملے کے خلاف دفاع نہ کر سکتے ہوں تو ان کے مجاور علاقوں پر یہ فریضہ عائد ہوگا۔ پھر اگر وہ بھی دفاع کی اہلیت نہ رکھتے ہوں یا وہ فریضے کی ادائیگی میں کوتاہی کریں تو ان کے بعد کے علاقوں پر فریضہ عائد ہوگا، یہاں تک کہ یہ فریضہ دنیا کے تمام مسلمانوں پر عائد ہو جائے گا۔

ان الجهاد اذا جاء النفير انما يصير فرض عين على من يقرب من العدو ۔ فأما من ورائهم ببعد من العدو فهو فرض كفاية عليهم حتى يسعهم تركه اذا لم يحتج اليهم ۔ فان احتيج اليهم بأن عجز من كان يقرب من العدو عن المقاومة مع العدو ، أو لم يعجزوا عنها لكنهم تكاسلوا و لم يجاهدوا ، فانه يفترض على من يليهم فرض عين كالصلوٰة و الصوم لا يسعهم تركه ثم و ثم

الی أن یفترض علی جمیع أهل الاسلام شرقاً و غرباً علی هذا التدریج ۔ نظیره الصلوٰة علی المیت ، ان کان الذی یعد من المیت یعلم أن أهل محلته یضیعون حقوقه أو یعجزون عنه کان علیه أن یقوم بحقوقه ، کذا هنا۔ (۲۴)

[نفیر عام کی صورت میں جہاد ہر اس شخص پر فرض عین ہو جاتا ہے جو دشمن سے قریب تر ہو۔ اور جو دشمن سے دور ہوں تو ان کے لیے یہ اس وقت تک فرض کفایہ ہوتا ہے جب تک جنگ میں ان کی شرکت کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس وجہ سے ان کے لیے اس جنگ سے الگ رہنے کا موقع ہو۔ پس اگر اس وجہ سے ان کی ضرورت پڑے کہ دشمن کے قریب کے لوگ کمزور ہیں یا کمزور نہیں ہیں مگر دفاع میں کوتاہی کر رہے ہیں تو ان کے بعد نے والوں پر یہ نماز اور روزے کی طرح فرض عین ہو جاتا ہے جس کا ترک کرنا ان کے لیے جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح دوسروں کی باری آئے گی یہاں تک کہ بتدریج شرقاً و غرباً تمام اہل اسلام پر یہ فرض عین ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال میت کی نماز جنازہ کی ہے۔ اگر میت سے دور رہنے والا جانتا ہو کہ اس کے پڑوس کے لوگ اس کے حقوق ضائع کریں گے یا وہ ان کی ادائیگی سے عاجز ہیں تو اس پر فرض عین ہو جاتا ہے کہ اس کے حقوق ادا کرے۔ بعینہ اسی طرح اس صورت میں بھی ہوگا۔]

گویا اسلامی ملک پر حملے کو کوئی مسلمان پرایا جھگڑا نہیں سمجھے گا، بلکہ دفاع کو اپنا فریضہ سمجھ کر ہوشیار اور بیدار رہے گا، کیونکہ کسی بھی وقت یہ امکان ہوسکتا ہے کہ یہ فریضہ اس کے حق میں فرض عین ہو جائے۔ اس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ اسلامی ملک پر حملے کی صورت میں پوری امت مسلمہ میں ایک ایمرجنسی کی سی کیفیت پیدا ہو۔

یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ مجاور علاقوں پر فریضہ عائد ہونے کا سبب یہ ہے کہ دور کے علاقوں کی بہ نسبت وہ حملے کے خلاف دفاع کی زیادہ بہتر پوزیشن پر ہوتے ہیں۔ پس اگر قریب کے علاقے یہ فریضہ احسن طریقے سے نہیں نبھا سکتے یا وہ اس کی ادائیگی میں کوتاہی کریں تو دور کے علاقے اس فرض کو ادا کرنے کے لیے آگے بڑھیں۔ موجودہ دور میں جبکہ ذرائع مواصلات نے بہت ترقی کی ہے قرب و بعد کے پیمانے بہت تبدیل ہو چکے ہیں۔ اب تو شاید زیادہ اہمیت اس بات کی ہے کہ کس

۲۴۔ رد المحتار، ج ۳، ص ۲۴۰

مسلمان ملک کے پاس زیادہ بہتر ہتھیار پائے جاتے ہیں؟ کس ملک کی معاشی پوزیشن زیادہ مستحکم ہے؟ کونسا ملک سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں آگے ہے۔ جو جتنی زیادہ اہلیت رکھے گا اس پر فریضہ دوسرے کی بہ نسبت زیادہ جلدی عائد ہوگا۔ اس لحاظ سے یہ عین ممکن ہے کہ مجاور ملک کی بہ نسبت ایک دور دراز کے ملک، جس کے پاس ایٹمی ہتھیار بھی ہوں اور وہ ٹیکنالوجی کے لحاظ سے بھی آگے ہو، پر دفاع کا فریضہ جلدی عائد ہو۔ یہاں ایک بار پھر اس امر کی طرف توجہ ہو کہ دفاع کا فریضہ عام حالات میں فرض کفائی ہے جو بعض اوقات فرض عین بھی بن جاتا ہے۔ اس لیے ہر مسلمان ملک اور ہر مسلمان فرد کو خود غور کر کے فیصلہ کرنا ہوگا کہ آیا اس کے حق میں اس کی حیثیت فرض کفائی کی ہے یا یہ اس کے حق میں فرض عین کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دفاع کا فریضہ احسن طریقے سے ادا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ مسلمان ممالک کے درمیان باہمی رابطے بہتر ہوں اور وہ ایک دوسرے کے ساتھ دفاعی اور معاشی بندھنوں میں بندھ جائیں۔ اس سلسلے میں یورپی یونین اور معاہدۂ شمالی اوقیانوس کی تنظیم (نیٹو) کے تجربات سے بہت کچھ دروس وعبر حاصل ہو سکتے ہیں۔ نیٹو ممالک نے آپس میں دفاعی معاہدہ کر کے ''اجتماعی دفاع'' کے تصور کو ایک بہترین عملی شکل دے دی ہے۔ ایک ممبر ملک پر حملہ سب پر حملہ تصور ہوتا ہے اور سب مل کر حملہ آوروں کے خلاف کاروائی کرتے ہیں۔ اس طریق کار کو بین الاقوامی قانون نے بھی صحیح تسلیم کیا ہے۔ اقوام متحدہ کے چارٹر کی دفعہ ۵۱ نے مختلف ممالک کے اجتماعی حق دفاع کو سند جواز دی ہے۔ بین الاقوامی عدالت انصاف نے بھی اس طریق کار کو جائز ٹھہرایا ہے۔[۲۵] اس اجتماعی حق دفاع کے متعلق ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ اس میں قرب و بعد کی بات کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ کوئی سے دو یا زائد ممالک، جو مشترکہ مفاد رکھتے ہوں، آپس میں دفاعی معاہدہ کر کے اجتماعی حق دفاع سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امریکہ اور اس کے اتحادیوں کے درمیان بحر شمالی اوقیانوس حائل ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس طریق کار سے فائدہ اٹھا رہے ہیں۔

امت مسلمہ کے اجتماعی حق دفاع کے متعلق البتہ یہاں یہ بات واضح ہو کہ اس کی بنیاد کسی دفاعی

۲۵۔ *Nicaragua v USA* 1984 ICJ Rep 392

معاہدے پر نہیں، بلکہ امت کے تصور پر ہے اور یہ امت پر اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے عائد کردہ فریضہ ہے۔ اس لیے اگر دو اسلامی ممالک میں دفاعی معاہدہ نہ بھی ہو تو ان پر لازم ہوگا کہ وہ ایک دوسرے کی مدد کریں۔ تاہم موجودہ بین الاقوامی نظام اور قانون کو مدنظر رکھتے ہوئے اگر مسلمان ممالک آپس میں دفاعی معاہدات بھی کر لیں تو وہ بہت سی پیچیدگیوں سے بچیں گے۔

فصل پنجم: فریضۂ دفاع اور افراد امت

جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، امت کے ہر خطے اور ہر فرد کا دفاع ایک فرض کفائی ہے جو بعض اوقات فرض عین بن جاتا ہے۔ فرض عین ہو جانے کی صورت میں اذن والدین یا اذن امام کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ تاہم دفاع کی صورت میں بھی افراد کی اولین کوشش یہی ہونی چاہیے کہ اسے حکومت کے ماتحت رہ کر ادا کیا جائے۔ [26] اگر حکومت اپنا فریضہ ادا نہیں کرتی تو اسے اس پر مجبور کرنا چاہیے۔ بلکہ دفاع کے فریضے میں کوتاہی برتنے والی حکومت اپنا جواز ہی کھو بیٹھتی ہے۔ حکومت اور ریاست شریعت پر بہتر طریقے سے عمل کرنے کے لیے وجود میں لائی جاتی ہیں، ورنہ وہ خود مقصود بالذات نہیں۔ اگر ریاست یا حکومت اپنا فریضہ ادا کرنے پر تیار نہ ہو اور حکومت کی تبدیلی بھی بہت دور کی بات لگتی ہو جبکہ دفاع کا فریضہ فوری طور پر ادائیگی کا متقاضی ہو تو اس صورت میں اذن امام کی شرط ساقط ہو جاتی ہے۔ فقہاء نے صراحت کی ہے:

أما اذا عم النفير بأن هجم العدو على بلد فهو فرض عين يفترض على كل واحد من آحاد المسلمين ممن هو قادر عليه ... فاذا عم النفير لا يتحقق القيام به الا بالكل ، فبقي فرضاً على الكل عيناً بمنزلة الصوم و الصلوٰة ۔ فيخرج العبد بغير اذن مولاه ، و المرءة بغير اذن زوجها لأن منافع العبد و المرءة في حق العبادات المفروضة عيناً مستثناة عن ملك المولى و الزوج شرعاً ، كما في الصوم و الصلوٰة ۔ و كذا يباح للولد أن

۲۶۔ ابن قدامة، المغني على مختصر الخرقي، ج ۸، ص ۳۵۳

یخرج بغیر اذن الوالدین ، لأن حق الوالدین لا یظھر فی فروض الأعیان کالصوم و الصلوٰۃ ۔ (۲۷)

[البتہ جب نفیر عام کی صورت ہو، مثلاً جب دشمن کسی علاقے پر حملہ کر دے تو جہاد فرض عین کی صورت میں ہر مسلمان فرد پر، جو اس کی مقدرت رکھتا ہو، لازم ہو جاتا ہے۔ پس نفیر عام کی صورت میں، جبکہ سب کے حصہ لیے بغیر فرض کی ادائیگی نہیں ہو سکتی، جہاد ہر فرد پر نماز اور روزے کی طرح فرض عین ہو جاتا ہے۔ پس ایسی صورت میں غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اور عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر فرض کی ادائیگی کے لیے نکلے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فروض اعیان کی صورت میں آقا اور شوہر کی ملکیت سے غلام اور بیوی کے منافع مستثنیٰ ہوتے ہیں، جیسے نماز اور روزے کا معاملہ ہے۔ اسی طرح بیٹے کو نکلنا ہوگا خواہ اس کے والدین نے اجازت نہ دی ہو کیونکہ والدین کی اجازت فروضِ اعیان کی صورت میں مؤثر نہیں ہوتی، جیسے نماز اور روزے کے متعلق حکم ہے۔]

جو مسلمان حملے کی زد میں آئے ہوئے ہوں وہ، جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا، کسی امیر کی اطاعت میں ہی کارروائی کریں گے۔ ایسی صورت میں ان کی مدد کے لیے جانے والے بھی اس ریاست کے حکمران یا امیر جہاد کی اطاعت میں دفاع کا فریضہ ادا کریں گے۔

فصل ششم: اعانت کی حدود

جہاں تک ایسی صورت میں اعانت کی حدود کا معاملہ ہے تو وہ حالات پر منحصر ہے۔ بعض اوقات محض اخلاقی مدد (مثلاً حملے کو ناجائز قرار دینا، حملے کی زد میں آئے ہوئے لوگوں کو مظلوم قرار دینا، دفاع کا فریضہ ادا کرنے والوں کو خراج تحسین پیش کرنا وغیرہ) بھی کافی ہوتا ہے اور بعض اوقات اس کے ساتھ ساتھ سیاسی اور سفارتی مدد (جیسے بین الاقوامی رائے عامہ ہموار کرنے کی کوشش کرنا، حملہ آوروں پر سیاسی دباؤ ڈالنا، اسے بین الاقوامی برادری میں تنہا کرنا وغیرہ) بھی ضروری ہوتا ہے اور اس کے بغیر محض اخلاقی مدد سے کام نہیں چلتا۔ تاہم بعض حالات میں سفارتی اور سیاسی مدد بھی کافی نہیں ہوتی، بلکہ عملی مدد (جیسے مظلوموں تک ادویات کی رسائی، مہاجرین کی آبادکاری کے لیے کوشش

۲۷۔ بدائع الصنائع ، کتاب السیر ، ج ٦ ، ص ۵۸

کرنا، مزاحمت کرنے والوں کی مالی امداد، انہیں پناہ گاہیں فراہم کرنا وغیرہ) بھی لازم ہو جاتی ہے۔ اور بعض صورتوں میں باقاعدہ جنگ میں شرکت بھی ضروری ہو جاتی ہے۔ مختصراً یہ کہ مدد کی حیثیت فرض کفائی کی ہو جاتی ہے۔ مدد کی مختلف صورتوں کو ضرورت کے مطابق اختیار کیا جائے گا۔ رہنما اصول اس سلسلے میں یہ ہے کہ کسی طور حملہ آوروں کو بلاد اسلام سے واپس دھکیلنا اور بلاد اسلام میں امن کی فضا بحال کرنا ہے، اس کے لیے، جو اقدام ضروری ہو وہ اٹھایا جائے گا۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بعض اشخاص پر مدد کی ایک صورت لازم ہو اور بعض پر کوئی دوسری۔ البتہ یہاں پھر یہ بات واضح کرنا ضروری ہے کہ اگر حملے کا جواب بغیر فوجی مدد کے ممکن نہ ہو تو محض اخلاقی یا سفارتی بلکہ مالی مدد سے بھی اعانت کا فرض ادا نہیں ہوگا۔ قرآن کے الفاظ اس معاملے میں بالکل واضح ہیں کہ مظلوموں کی مدد کے لیے فوجی طاقت استعمال کرنا بعض اوقات واجب ہو جاتا ہے اور یہ واجب صرف فوجی اعانت سے ہی ادا ہوتا ہے۔

وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَـذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً (سورۃ النساء، آیت ۷۵)

[تمہیں ہوا کیا ہے کہ تم اللہ کی راہ میں ان بے بس مردوں، عورتوں اور بچوں کی خاطر نہیں لڑ رہے جو کمزور پا کر دبا لیے گئے ہیں اور فریاد کر رہے ہیں کہ اے ہمارے رب! ہمیں اس بستی سے نکال جس کے باشندے ظالم ہیں اور اپنی جانب سے ہمارا کوئی حامی اور مددگار پیدا کر دے۔]

باب ششم:

اذنِ امام اور استطاعت کی بحث

فصل اول: اذن امام کی شرط اور جہادی تنظیموں کی حیثیت

جہاد کی فرضیت کا سبب اور علت تو یقیناً محاربہ ہے، جیسا کہ پچھلے ابواب میں واضح کیا گیا۔ البتہ اس کے لیے کئی شرائط ہیں جن کی موجودگی میں ہی یہ فرضیت عائد ہوگی۔ شرط مفقود ہو تو مشروط بھی مفقود ہوتا ہے (**اذا فات الشرط فات المشروط**)۔ البتہ بسا اوقات شریعت نے کسی شرط کی عدم موجودگی میں اس کے "بدل" کا تصور دیا ہے اور اس "بدل" کی موجودگی شرط ہی کی موجودگی تصور ہوتی ہے، چنانچہ فرضیت بدل کی موجودگی میں بھی قائم رہتی ہے اور بدل کے ذریعے ادائیگی بھی صحیح متصور ہوتی ہے، یعنی فرض ذمے سے ساقط ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ نماز کی صحت کے لیے وضوء شرط ہے۔ البتہ پانی کی عدم دستیابی یا کسی اور شرعی عذر کی بناء پر تیمم وضوء کا بدل اور قائم مقام بن جاتا ہے۔ ایسی صورت میں تیمم کے ذریعے صلوٰۃ کی ادائیگی نہ صرف صحیح بلکہ شرعاً مطلوب ہوتی ہے۔

اسی طرح جہاد کی ادائیگی کی صحت کے لیے بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ حکومت اور نظم اجتماعی کے ماتحت رہ کر کیا جائے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

الغزو غزوان ۔ فأما من ابتغی وجه الله و أطاع الامام و أنفق الكريمة و اجتنب الفساد فان نومه و نبهته أجر كله ۔ و أما من غزا رياء و سمعة و عصى الامام و أفسد فی الأرض فانه لا يرجع بالكفاف ۔[1]

[جنگیں دو قسم کی ہیں: جس شخص نے خاص اللہ کی خوشنودی کیلیے جنگ کی، امام کی اطاعت کی، اپنا بہترین مال خرچ کیا اور فساد سے اجتناب کیا اس کا سونا اور جاگنا سب اجر کا مستحق ہے۔ اور جس نے دکھاوے اور شہرت کے لیے جنگ کی، امام کی نافرمانی کی اور زمین میں فساد پھیلایا تو وہ برابر بھی نہیں چھوٹے گا۔]

ایک اور موقع پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

۱۔ سنن النسائی، **کتاب البیعة ، باب التشدید فی عصیان الامام** ، حدیث رقم ۴۱۲۴؛ سنن ابی داود، **کتاب الجهاد ، باب فیمن یغزو و یلتمس الدنیا** ،حدیث رقم ۲۱۵۴

من أطاعنی فقد أطاع الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعنی، ومن يعص الأمير فقد عصانی ـ وانما الامام جنة يقاتل من ورآئه و يتقی به ـ فان أمر بتقوی الله و عدل فان له بذلک أجراً ، و ان قال بغيره فان عليه منه[۲]

[جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی، اور جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ امام تو ڈھال ہے جس کے پیچھے رہ کر جنگ کی جاتی ہے اور جس کے ذریعے اپنا بچاؤ کیا جاتا ہے۔ پس اگر وہ اللہ سے ڈرنے کا حکم دے اور عدل کرے تو اس سب کا اجر اسے ملے گا، اور اگر وہ اس کے سوا کچھ اور حکم دے تو اس کا وبال بھی اس پر آئے گا۔]

رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی واضح فرمایا کہ حاکم چاہے اچھا ہو یا برا جہاد اسی کی امارت میں کیا جائے گا:

الجهاد واجب مع كل أمير براً كان أو فاجراً ـ[۳]

[جہاد ہر امیر کی معیت میں، خواہ وہ نیک ہو یا بد، واجب ہے۔]

ایک اور موقع پر فرمایا:

لا يدخل الجنة الا نفس مسلمة و ان الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر[۴]

[جنت میں صرف مومن ہی داخل ہوں گے، البتہ اللہ تعالیٰ اس دین کی مدد کسی فاجر شخص سے بھی کرتا ہے۔]

اسی بناء پر تمام فقہاء نے قرار دیا کہ جہاد حکمران کی اطاعت میں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کے

۲۔ صحیح البخاری، کتاب الجهاد و السير ، باب يقاتل من وراء الامام و يتقی به ،حدیث رقم ۲۷۳۷ ؛ صحیح مسلم، کتاب الامارة ، باب الامام جنة يقاتل من ورائه و يتقی به ،حدیث رقم ۳۴۱۸

۳۔ سنن ابی داود، کتاب الجهاد ، باب الغزو مع أئمة الجور ،حدیث رقم ۲۱۷۱

۴۔ صحیح البخاری، کتاب الجهاد و السير ، باب ان الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر ، حدیث رقم ۲۸۳۴؛ صحیح مسلم، کتاب الايمان ، باب غلظ تحريم قتل الانسان نفسه ،حدیث رقم ۱۶۲

عظیم المرتبت شاگرد اور اپنے عہد کے چیف جسٹس امام ابو یوسف نے صراحتاً قرار دیا ہے کہ کوئی جہادی کاروائی حکمران یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر نہیں کی جائے گی۔

لا تسری سریة الا باذن الامام أو من یولیه علی الجیش ، و لا یحمل رجل من عسکر المسلمین علی رجل من المشرکین و لا یبارزه الا باذن أمیر الجیش ۔(۵)

[کوئی لشکر کشی امام یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر نہیں کی جائے گی، نہ ہی مسلمانوں کے لشکر سے کوئی شخص لشکر کے امیر کی اجازت کے بغیر مشرکین کے کسی شخص پر حملہ یا اس کے ساتھ مبارزت کرے گا۔]

مشہور حنبلی فقیہ ابن قدامہ کا قول ہے:

و أمر الجهاد موکول الی الامام و اجتهاده ، و یلزم الرعیة طاعته فیما یراه من ذلک ۔(۶)

[جہاد کا معاملہ امام اور اس کے اجتہاد کے حوالے ہے، اور وہ اس معاملے میں جو فیصلہ کرے رعیت پر لازم ہے کہ اس کی اطاعت کرے۔]

بلکہ امام ابو حنیفہ کے دوسرے اہم شاگرد امام محمد بن الحسن الشیبانی نے، جو اسلام کے بین الاقوامی قانون کے اولین مدونین اور ماہرین میں تھے، تو صراحت کی ہے کہ ہم اسی قاعدے کو غیر مسلموں پر بھی لاگو کریں گے۔ چنانچہ اگر دار المواد عہ کے چند افراد نے دار الاسلام کے کسی علاقے پہ حملہ کیا تو حملہ آوروں کے خلاف تو کاروائی کی جائے گی لیکن اسے اس دار المواد عہ کی جانب سے حملہ اس وقت تک نہیں تصور کیا جائے گا جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ یہ حملہ وہاں کی حکومت کی اجازت سے ہوا ہے۔ پس اسے معاہدے کے خاتمے کا سبب صرف اسی صورت میں قرار دیا جائے گا جب یہ ثابت ہو کہ یہ کاروائی وہاں کی حکومت کی اجازت یا ایماء پر ہوئی تھی۔ گویا وہاں کی حکومت اس کاروائی میں ملوث نہ ہو تو اس

۵۔ أبو یوسف یعقوب بن ابراهیم، کتاب الخراج (القاهرة: المطبعة السلفیة، ۱۳۹۶ھ)، ص ۲۱۵

۶۔ المغنی، ج ۸ ص ۳۵۲

کے ساتھ اور وہاں کی باقی رعایا کے کے ساتھ امن کا معاہدہ بدستور برقرار رہے گا۔[۷]

یہ قاعدہ اور اصول کہ جنگی کاروائی حکومتی نظم کے تحت ہو صرف حملے ہی کے لیے نہیں بلکہ دفاع میں بھی اصول یہی ہے۔ جب دارالاسلام پر حملہ ہو تو حکومت ہی مدافعت کرے گی اور وہی مختلف محاذوں پر فوجیں بھیجے گی۔ اسی طرح حکومت ہی نفیر عام کا فریضہ ادا کرے گی، یعنی وہی اعلان کرے گی کہ سارے ہی لوگ دفاع کے لیے اٹھ جائیں۔[۸] مزید برآں فقہاء نے اس کی بھی صراحت کی ہے جنگ سے متعلق دیگر جتنے امور ہیں ـــــ جیسے مقبوضہ علاقوں اور آبادی نیز جنگی قیدیوں کے مستقبل کے متعلق فیصلہ، جنگ بندی یا مستقل امن کا معاہدہ طے کرنا وغیرہ ـــــ تو یہ سب حکومت کے کرنے کے کام ہیں۔[۹]

البتہ یہاں دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے:

ایک یہ کہ موجودہ دور میں اس شرط سے عام طور پر نتیجہ یہ اخذ کیا جاتا ہے کہ یہ حکومت کا حق (Prerogative) ہے، جبکہ اس کے برعکس فقہاء جہاد کو حکومت کا فریضہ قرار دیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ فریضے کو حق میں تبدیل کرنے سے پورا مفہوم اور مدعا ہی بدل جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ بعض استثنائی صورتیں ایسی ہیں جن میں یہ شرط ساقط ہو جاتی ہے، یا تو اس وجہ سے کہ اس شرط پر عمل ممکن ہی نہیں رہ جاتا اور یا اس وجہ سے کہ اس شرط کا شرعی بدل موجود ہوتا ہے۔ ان صورتوں کی کچھ وضاحت یہاں کی جاتی ہے۔

اولاً: اچانک حملہ (Surprise Attack) اور حق دفاع شخصی (Right of Private Defense)

اگر حملہ اچانک ہو اور مرکزی حکومت یا اس کے نائبین کے ساتھ رابطہ ممکن نہ ہو، یا اس میں بہت

۷۔ بدائع الصنائع، ج۶، ص۷۷

۸۔ المغنی، ج۸، ص۳۵۳

۹۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: *Use of Force for the Right of Self-determination*, pp. 216-226

سخت نقصان کا اندیشہ ہو تو پھر حملے کی زد میں آئے ہوئے لوگ خود ہی مدافعت کا فرض ادا کریں گے اوران کے لیے حکومت یا کسی بھی شخص کی اجازت ضروری نہیں ہوگی۔ اس کا ایک سبب تو وہی ہے جو اوپر ذکر ہوا کہ ایسی صورت میں دفاع کا فریضہ فرض عینی کی حیثیت حاصل کر لیتا ہے، اور فرض عینی کی ادائیگی میں کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسرا سبب اس کا یہ ہے کہ ایسی صورت میں دفاع صرف فریضہ ہی نہیں بلکہ حق بھی ہوتا ہے۔ اپنی جان، مال اور عزت بچانا ہر شخص کا حق ہے اور حملہ آور کے خلاف کیے گئے حملے کو روکنے اور خطرہ دفع کرنے کے لیے طاقت کا استعمال بھی ہر انسان کا حق ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی ایک مثال حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ کی کاروائی ہے جو انہوں نے اچانک حملہ کرنے والوں کے خلاف کی تھی اور جس کے لیے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے موقع پر پیشگی اجازت نہیں لی تھی۔ (۱۰)

ثانیاً: حکومت کی خاموش تائید جواجازت کے قائم مقام ہو جاتی ہے

بعض اوقات کسی فرد یا جتھے کو حکومت باقاعدہ اجازت نہیں دیتی کہ وہ جا کے مخالفین کے خلاف فوجی کاروائی کرے۔ تاہم حکومت کے مختلف اقدامات، بلکہ بعض اوقات اس کی خاموشی بھی، اجازت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل امام سرخسی نے یوں بیان کی ہے کہ مخالفین کے خلاف کاروائی کرنے والے چار طرح کے ہو سکتے ہیں: یا تو وہ ایک یا چند ہی افراد ہوں گے جو کچھ خاص فوجی اور سیاسی طاقت (منعة) نہ رکھتے ہوں؛ یا وہ ایک مضبوط جتھے کی صورت میں جو منعة رکھتے ہوں کاروائی کریں گے۔ پھر ہر دو صورتوں میں انہیں یا تو حکومت کی اجازت حاصل ہوگی یا نہیں ہوگی۔

۱۔ پس اگر وہ چند ہی لوگ ہوں جو منعة نہ رکھتے ہوں اور انہیں حکومت کی اجازت بھی حاصل نہ ہو تو سرخسی کے الفاظ میں وہ گویا چوروں اور ڈاکوؤں کی طرح (على سبيل التلصص) وہاں گئے ہیں۔ اگر وہ وہاں پھنس جائیں تو مسلمانوں کی حکومت پر ان کی مدد واجب نہیں ہوگی اور اگر وہ کچھ مال حاصل کر لیں تو اسے مال غنیمت کی حیثیت بھی حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ مال غنیمت اس مال

۱۰۔ صحیح البخاری، كتاب الجهاد و السير، باب من رأى العدو فنادى بأعلى صوته يا صباحاه، حدیث رقم ۲۸۱۴

کو کہا جاتا ہے جو اعلاء کلمة الله کی راہ میں مل جائے:

و لهذا جعل الخمس منه لله تعالىٰ ، و هذا المعنى لا يحصل فيما يأخذه الواحد على سبيل التلصص ـ[۱۱]

[اسی وجہ سے اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے مخصوص کیا جاتا ہے، اور یہ معنی اس مال میں نہیں پایا جاتا جسے کوئی تنہا شخص چوروں کی طرح حاصل کرے۔]

۲۔ اگر وہ چند ہی لوگ ہوں اور انہیں حکومت نے اجازت دی ہو تو ان کی حیثیت حکومت کے نمائندوں یا جاسوسوں یا چھاپہ مار دستوں کی سی ہوگی۔ ان کی مدد بھی حکومت پر واجب ہوگی اور انہیں جو مال وغیرہ ملے تو اس کی حیثیت مال غنیمت کی ہوگی:

لأن على الامام أن ينصره و يمده اذا حزبه أمر ، و لأن الامام لا يأذن للواحد فى الدخول الا أن يعلم قوته على ما بعثه لأجله ، و عند ذلك يكون الواحد سريةً ، على ما روى أن النبى ﷺ بعث عبد الله بن أنيس رضى الله عنه سريةً وحده ، و بعث دحية الكبى رضى الله عنه يوم الخندق طليعةً ـ[۱۲]

[کیونکہ اگر انہیں کوئی مسئلہ پیش آئے تو امام پر ان کی مدد لازم ہوتی ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ امام کسی تنہا شخص کو دشمن کے علاقے میں کسی کام کے لیے داخل ہونے کی اجازت تبھی دیتا ہے جب وہ جانتا ہو کہ وہ اس کام کو تنہا انجام دے سکتا ہے۔ پس ایسی صورت میں اس تنہا شخص کو ایک فوجی دستے کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے، جیسا کہ روایت میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن انیس رضی اللہ عنہ کو تنہا فوجی دستے کے طور پر بھیجا اور جنگ خندق کے موقع پر تنہا دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کو جاسوس کے طور پر بھیجا۔]

۳۔ اگر بہت سارے لوگ جو منعة بھی رکھتے ہوں حکومت کی اجازت سے دوسرے ملک میں کاروائی کریں تو ان کی حیثیت فوج کے مختلف دستوں کی ہوگی۔ حکومت پر ان کی نصرت واجب

۱۱۔ المبسوط ، كتاب السير ، باب ما أصيب فى الغنيمة ،ج ۱۰،ص ۸۳

۱۲۔ ایضاً،ص ۸۲

ہوگی اور جو مال وہ حاصل کریں وہ مال غنیمت متصور ہوگا۔ [۱۳]

۴۔ اگر بہت سارے لوگ جو منعة بھی رکھتے ہوں دوسرے ملک میں کاروائی کریں لیکن انہیں حکومت نے باقاعدہ صریح اجازت نہ دی ہو تب بھی قانونا پوزیشن یہی ہوگی کہ ان کی حیثیت فوج کے مختلف دستوں کی ہوگی۔ اس کی وجہ سرخسی نے یہ ذکر کی ہے کہ ایک مضبوط جتھا جو فوجی طاقت اور شوکت کا حامل ہو اور وہ کاروائی کے لیے اسلامی ملک سے کسی دوسرے ملک جاتا ہے تو یہ حکومت کے علم میں آئے بغیر نہیں ہوسکتا، اور جب حکومت نے باوجود علم کے انہیں جانے دیا تو یہ اس کی جانب سے خاموش تائید ہے جو صریح اجازت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔ اس لیے حکومت پر ان کی نصرت بھی واجب ہوگی اور جو مال وہ حاصل کریں وہ مال غنیمت ہی متصور ہوگا۔

لأن دخولهم لا يخفى على الامام عادةً ، و عليه أن ينصرهم و يمدهم ، فانهم لو أصيبوا مع منعتهم كان فيه وهناً بالمسلمين ، و يجترأ عليهم المشركون ۔ فاذا كان على الامام نصرتهم كانوا بمنزلة الداخلين باذنه۔ [۱۴]

[اس کی وجہ یہ ہے کہ دشمن کے علاقے میں ان کا داخل ہونا عادۃً امام سے چھپا نہیں رہ سکتا، اور امام پر ان کی مدد اور نصرت واجب ہوتی ہے کیونکہ انہیں ان کی قوت و شوکت کے باوجود نقصان پہنچے گا تو اس سے مسلمانوں کی ہمت پست ہوگی اور مشرکین کے حوصلے بڑھیں گے۔ پس جب امام پر ان کی نصرت واجب ہے تو وہ اس کی اجازت سے دشمن کے علاقے داخل ہونے والوں کی طرح ہوگئے۔]

ہمارے نزدیک امام سرخسی کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے اور اس کی روشنی میں جہادی تنظیموں کی صحیح حیثیت بہ آسانی متعین ہوجاتی ہے۔ جب حکومت نہ صرف یہ کہ لوگوں کو مسلح تنظیمیں بنانے کا موقع دیتی ہے، بلکہ انہیں ہر قسم کی سہولیات بھی فراہم کرتی ہے ـــــ ان کی ٹریننگ، ان تک اسلحہ کی فراہمی، ان کو سرحد پار کاروائی میں مدد دینا اور پھر واپس آنے پر محفوظ پناہ گاہ فراہم کرنا، وغیرہ ـــــ جب ان میں سے ہر ہر مرحلہ حکومت کی تائید اور نگرانی میں طے پاتا ہو تو پھر صریح اجازت محض ایک کاغذی کاروائی (Formality) ہوجاتی ہے۔ اس کاغذی کاروائی کے بغیر بھی ان مسلح تنظیموں کی کاروائیوں

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ ایضاً

کے متعلق قانون کا مفروضہ یہی ہوگا کہ یہ حکومت کی اجازت سے ہورہی ہیں اوران کارروائیوں کے لیے حکومت ذمہ دار ٹھہرے گی۔

السیر الکبیر میں امام شیبانی نے اس مسئلے کے دیگر پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے۔مثال کے طور پر وہ ایک جگہ قرار دیتے ہیں کہ اگر اس قسم کا گروہ اپنے لیے امیر مقرر کرلے تو اس امیر کو وہ تمام اختیارات حاصل ہوں گے جو حکومت کی جانب سے باقاعدہ طور پر مقرر کیے گئے امیر کو حاصل ہوتے ہیں:

و لو أن قوماً من المسلمين لهم منعة أمروا أميراً و دخلوا دار الحرب مغيرين بغير اذن الامام فأصابوا غنائم خمس ما أصابوا ، و كان ما بقي بينهم على سهام الغنيمة ۔ فان نفل أميرهم فذلک جائز منه على الوجه الذى كان يجوز من أمير سرية قلده الامام و بعثه ۔(۱۵)

[اگر مسلمانوں میں سے کسی قوت والے گروہ نے اپنا امیر مقرر کیا اور دشمن کے علاقے میں حکمران کی اجازت کے بغیر داخل ہوکر غنائم حاصل کیے تو جو کچھ بھی انہیں حاصل ہو اس کا پانچواں حصہ اللہ تعالیٰ کے لیے خاص کیا جائے گا اور باقی ان میں غنیمت کے حصوں کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ پھر اگر ان کے امیر نے کسی کے لیے اضافی انعام مقرر کیا ہو تو اسے اس کا اسی طرح اختیار ہوگا جیسے اس امیر کے پاس اختیار ہوتا ہے جسے حکمران نے مقرر کرکے بھیجا ہو۔]

اس حکم کی وضاحت میں امام سرخسی ایک دفعہ پھر نہایت اہم قانونی اصول واضح کرتے ہیں:

لأنهم رضوا به أميراً عليهم و رضاهم معتبر في حقهم ، فصار أميراً باتفاقهم عليه۔ ألا ترى أن الامامة العظمى كما تثبت باستخلاف الامام الأعظم تثبت باجماع المسلمين على واحد ؟(۱۶)

[اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ اس کی امارت پر راضی ہوئے اور ان کی رضا ان کے اپنے معاملات میں معتبر ہے۔پس وہ ان کے اتفاق سے ان کا امیر بن گیا۔کیا تم دیکھتے نہیں کہ امامت عظمی جیسے امام اعظم کی جانب سے نامزدگی کے ذریعے ثابت ہوتی ہے ایسے ہی کسی شخص پر مسلمانوں کے

۱۵۔ شرح كتاب السير الكبير ، باب ما يجوز من النفل بعد اصابة الغنيمة ، ج ۲، ص ۲۵۹

۱۶۔ ایضاً

اتفاق سے بھی ثابت ہوتی ہے۔]

ثالثاً: اسلامی حکومت کی عدم موجودگی میں حق دفاع شخصی کے لیے منظم جدوجہد

جیسا کہ پیچھے اشارہ کیا گیا، کبھی کبھار شرط کی عدم موجودگی میں اس کا بدل اس کا قائم مقام بن جاتا ہے۔ اس اصول پر اگر کبھی دارالاسلام کے کسی حصے پر حملے کے نتیجے میں وہاں کی حکومت کا عملاً خاتمہ ہو جائے اور ابھی جنگ جاری ہو تو دفاع کا فریضہ ادا کرنے کے لیے کسی جگہ باقاعدہ نظمِ حکومت قائم کرنے کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ مزاحمت کرنے والے آپس میں کسی کو امیر چن کر اس کی اطاعت کا اقرار کریں تو یہ حکومت کا بدل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حکومت اور ریاست بذات خود مقصد نہیں، بلکہ فریضۂ دفاع و اعلاء کلمة الله کے اچھے طریقے سے انجام دینے کے لیے ایک ذریعہ ہیں۔ اسی طرح وہ لوگ جو کسی ظالمانہ نظام سے آزادی چاہتے ہوتا کہ اپنے حقوق کا تحفظ کریں تو ان پر بھی ریاست وحکومت کے تحت لڑنے کی شرط لاگو نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو لڑیں گے ہی اس مقصد کے لیے کہ اپنی ریاست اور حکومت قائم کر سکیں۔ یہ حق انہیں موجودہ بین الاقوامی قانون نے بھی دیا ہے اور شریعت نے بھی۔ (۱۷)

اس ضمن میں پہلے اصول کی تصریح امام شیبانی نے یوں ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم قوم دارالاسلام پر حملہ کرے اور حملہ آور قوم کے دار میں چند مسلمان عارضی یا مستقل طور پر مقیم ہوں تو ان پر جہاد کا فریضہ عائد نہیں ہوتا۔ جہاد اور نصرت کا فریضہ اصلاً دارالاسلام میں مقیم مسلمانوں پر ہی عائد ہوتا ہے۔

القيام بالنصرة على من هو أهل دار الاسلام ـ (۱۸)

[نصرت کے لیے اٹھنے کا فریضہ اس پر عائد ہوتا ہے جو دارالاسلام کے باشندوں میں سے ہو۔]

۱۷۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: *Use of Force for the Right of Self-determination*, pp 95-111

۱۸۔ المبسوط، کتاب السیر، باب ما أصیب فی الغنیمة مما کان المشرکون أصابوه من مال المسلم، ج ۱۰، ص ۱۷

یہ حکم اس وقت بھی ہوگا جب حملہ آور مسلمان مردوں کو قیدی بنائیں۔ تاہم اگر وہ مسلمان عورتوں اور بچوں کو قید کریں تو اب ان کا چھڑانا ہر اس مسلمان پر فرض ہے جو اس کے لیے جدوجہد کی استطاعت رکھتا ہو، چاہے وہ اس دارالحرب میں بطور مستامن ہی مقیم ہو۔

و ان أغار أهل الحرب الذی فیهم المسلمون المستأمنون علی دار من المسلمین فأسروا ذراری المسلمین لم یسعهم الا أن ینقضوا عهدهم و یقاتلوا عن ذراری المسلمین اذا کانوا یطیقون القتال ـ[19]

[مسلمان جہاں مستامن کی حیثیت سے گئے ہوں اگر اس دارالحرب کے لوگوں نے مسلمانوں کے کسی دار پر حملہ کر کے مسلمانوں کے بچوں کو غلام بنالیا تو ان مستامن مسلمانوں کے پاس اور کوئی راستہ نہیں ہوگا سوائے اس کے کہ وہ اپنا عہد توڑ دیں اور اگر جنگ کی طاقت رکھتے ہوں تو ان بچوں کے چھڑانے کے لیے جنگ کریں۔]

اس حکم کی وضاحت میں امام سرخسی کہتے ہیں:

لأنهم ما ملکوا ذراری المسلمین بالاحراز ، فهم ظالمون فی استرقاقهم، و المستأمنون ما ضمنوا لهم التقریر علی الظلم ، فلا یسعهم الا قتالهم لاستنقاذ ذراری المسلمین من أیدیهم ، بخلاف الأموال لأنهم ملکوها بالاحراز ، و قد ضمن المستأمنون أن لا یتعرضوا لهم فی أموالهم ـ[20]

[کیونکہ ان بچوں کو اپنے دار میں لے جانے کے باوجود ان پر ان کی ملکیت قائم نہیں ہوتی۔ پس انہوں نے ان کو غلام بنا کر ظلم کا ارتکاب کیا۔ اس وجہ سے ان مستامن مسلمانوں کے پاس ان بچوں کو ان کے قبضے سے چھڑانے کے لیے جنگ کرنے کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے۔ اموال کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ان کو اپنے دار میں لے جا کر وہ ان کے مالک بن جاتے ہیں اور مستامن نے ان سے عہد کیا ہوتا ہے کہ وہ ان کے ملوکہ اموال کو نقصان نہیں پہنچائے گا۔]

امام شیبانی نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں بھی ہے جب دارالحرب کے لوگوں

۱۹۔ ایضاً، باب نکاح أهل الحرب و دخول التجار الیهم بأمان، ص ۱۰۶۔ ۱۰۷

۲۰۔ ایضاً

نے دار الاسلام کے باغیوں کے بچے قید کیے ہوں:

و کذلک ان أغاروا علی الخوارج و سبوا ذراریھم ۔(۲۱)

[یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب وہ خوارج پر حملہ کر کے ان کے بچوں کو غلام بنائیں۔]

امام سرخسی اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

لأنھم مسلمون ، فلا تملک ذراریھم بالاحراز بدار الحرب (۲۲)

[کیونکہ وہ مسلمان ہیں۔اس وجہ سے ان کے بچوں کو دار الحرب میں لے جانے کے باوجود ان پر اہل حرب کی ملکیت قائم نہیں ہوتی۔]

آگے امام شیبانی نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اگر باغیوں پر دار الحرب کے لوگوں نے حملہ کیا اور باغیوں کے علاقے میں کچھ لوگ ایسے ہوں جن کا تعلق مرکزی حکومت کے زیر تسلط علاقے سے ہو تو ان لوگوں پر لازم ہوگا کہ وہ اس حملے کے خلاف باغیوں کی کمان کے تحت لڑیں:

و کذلک ان کان فی بلاد الخوارج الذین أغار علیھم أھل الحرب قوم من أھل العدل لم یسعھم الا أن یقاتلوا عن بیضة المسلمین و حریمھم (۲۳)

[اسی طرح اگر اہل حرب کے حملے کی زد میں آئے ہوئے خوارج کے علاقوں میں اہل عدل کے کچھ لوگ ہوں تو ان کے پاس سوائے اس کے کوئی راستہ نہیں ہوگا کہ وہ مسلمانوں کی عزت و آبرو اور جان و مال کی حفاظت کے لیے خوارج کا ساتھ دیتے ہوئے لڑیں۔]

اس حکم کی وضاحت میں امام سرخسی نے جو کچھ کہا ہے اس کے ایک ایک لفظ پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔وہ کہتے ہیں:

لأن الخوارج مسلمون ، ففی القتال معھم اعزاز الدین ، و لأنھم بھذا القتال یدفعون أھل الحرب عن المسلمین ، و دفع أھل الحرب عن المسلمین واجب علی کل من یقدر علیه (۲۴)

۲۱۔ ایضاً،ص ۱۰۷

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً

[اس کی وجہ یہ ہے کہ خوارج مسلمان ہیں ۔ چنانچہ جنگ میں ان کا ساتھ دینے میں دین کی سربلندی ہے۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ اس جنگ کے ذریعے وہ مسلمانوں کو دشمن سے بچائیں گے اور مسلمانوں کا دشمن سے بچانا ہر اس شخص پر واجب ہے جو اس کی استطاعت رکھتا ہو۔]

ایسی صورت میں اگر وہ مسلح کاروائی کریں گے تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہوگا کہ وہ پہلے باقاعدہ حکومت قائم کریں، بلکہ اتنا ہی کافی ہوگا کہ وہ منظم ہو کر امیر کی اطاعت میں جنگ کریں۔ (۲۵)

جنیوا معاہدات کے تحت بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جس کمان کے تحت جنگجو جنگ میں حصہ لے رہے ہوں اس کمان کو لازماً ہی جنگ کے دوسرے فریق نے جائز تسلیم کیا ہو، بلکہ صرف اس قدر ضروری ہے کہ کمانڈر اور جنگجو کے درمیان امیر اور مامور کا تعلق واضح طور پر موجود ہو۔ چنانچہ تیسرے جنیوا معاہدے کے مطابق مندرجہ ذیل لوگ بھی مقاتلین میں شمار ہوں گے اور گرفتار ہونے پر انہیں جنگی قیدی کی حیثیت حاصل ہوگی:

Member of regular armed forces who profess allegiance to a government or authority not recognized by the Detaining Power.(26)

[باقاعدہ فوج کے ارکان جو کسی ایسی حکومت یا طاقت کے وفادار ہیں جسے قید کرنے والی طاقت نے تسلیم نہیں کیا۔]

پہلے اضافی پروٹوکول میں اس اصول کو مزید وسعت دی گئی ہے اور غیر ملکی تسلط کے خلاف مزاحمت کرنے والوں کو بھی باقاعدہ مقاتل تسلیم کیا گیا ہے:

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ جاوید غامدی صاحب کے مکتب فکر کی رائے یہ ہے کہ جب تک یہ لوگ کسی آزاد خطے میں اپنی باقاعدہ حکومت قائم نہ کریں، انہیں جنگ کی اجازت نہیں ہے۔ (قانون جہاد، ص ۲۴۳۔۲۴۴) یہ رائے اسلامی قانون کے خلاف تو ہے ہی، بین الاقوامی سے بھی متصادم ہے۔ نیز عملاً یہ کیسے ممکن ہوگا؟ کیا حکومت انہیں آزاد علاقے میں اپنی حکومت قائم کرنے دے گی؟ یا جبراً روکے گی؟ اگر روکے گی تو کیا وہ مزاحمت کر پائیں گے یا نہیں؟ Back to square one!

۲۶۔ تیسرا جنیوا معاہدہ، دفعہ ۴ الف، ذیلی دفعہ ۲

The armed forces of a Party to a conflict consist of all organized armed forces, groups and units, which are under a command responsible to that Party for the conduct of its subordinates, even if that Party is represented by a government or authority not recognized by an adverse Party. Such armed forces shall be subject to an internal disciplinary system which, *inter alia*, shall enforce compliance with the rules of international applicable in armed conflict.[27]

[تصادم کے کسی فریق کے فوجیوں میں تمام منظم فوجی، گروہ اور یونٹ شامل ہیں جو کسی ایسی کمان کے ماتحت ہیں جو اس فریق کے سامنے اپنے ماتحتوں کے افعال کے لیے جوابدہ ہے، خواہ اس فریق کی نمائندگی ایسی حکومت یا طاقت کرے جسے مخالف فریق نے تسلیم نہیں کیا۔ ایسے فوجی اندرونی طور پر ایک تنظیمی ڈھانچے میں بندھے ہوں گے جو دیگر امور کے علاوہ مسلح تصادم پر لاگو ہونے والے بین الاقوامی قانون کے ضابطوں کی پابندی کو یقینی بنائے گا۔]

نیز آزادی کی جنگ کو پہلے اضافی پروٹوکول نے ''بین الاقوامی جنگ'' قرار دیا گیا ہے حالانکہ ظاہر ہے کہ آزادی کے لیے لڑنے والوں کے امیر اور کمانڈر کو دوسرا فریق جائز تسلیم نہیں کرتا، نہ ہی آزادی کے لیے لڑنے والے کسی ''ریاست'' کی جانب سے لڑتے ہیں۔

فصل دوم: مقدرت اور استطاعت کی شرط

جہاد کے حوالے سے ایک اہم بحث قدرت و استطاعت کی ہے۔ ہر شرعی فریضے کی طرح جہاد کے لیے بھی مقدرت شرط ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

لاَ یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً اِلاَّ وُسْعَهَا (سورۃ البقرۃ، آیت ۲۸۶)

[اللہ کسی نفس پر اس کی مقدرت سے زیادہ ذمہ داری کا بوجھ نہیں ڈالتا۔]

عدم قدرت ہی کی وجہ سے نابینا اور دوسرے معذور افراد پر قتال کا فریضہ عائد نہیں ہوتا۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

۲۷۔ پہلا اضافی پروٹوکول، دفعہ ۴۳

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلاَ عَلَى الْمَرْضَى وَلاَ عَلَى الَّذِيْنَ لاَ يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلّٰهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِن سَبِيْلٍ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَّحِيْمٌ (سورۃ التوبۃ، آیت ۹۱)

[ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو جہاد میں شرکت کے لیے راہ نہیں پاتے اگر پیچھے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں جبکہ وہ خلوص دل سے اللہ اور اس کے رسول کے وفادار ہوں۔ ایسے محسنین پر کوئی الزام نہیں۔ اور اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔]

البتہ عدم قدرت کے لیے کوئی لگا بندھا اصول نہیں ہے کیونکہ حالات میں تبدیلی کے ساتھ حکم بھی تبدیل ہوتا ہے، نیز مختلف زمانوں میں جنگ کے طریقے بھی تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور آلات حرب اور ہتھیاروں کی نوعیت بھی وقت کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ اس لیے عین ممکن ہے کہ ایک زمانے میں ایک شخص قتال کے نااہل سمجھا گیا ہو اور دوسرے زمانے میں وہی شخص قتال کی قدرت رکھتا ہو، اور اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے۔ مذکورہ بالا آیت کریمہ میں معذورین سے رفع حرج کے ذکر کے ساتھ اذا نصحوا اللہ و رسولہ کی قید لگی ہوئی ہے۔ اس سے معلوم یہ ہوا کہ قتال سے رہ جانے والوں سے یہ مطالبہ برقرار رہے گا کہ ان کی ہمدردیاں جنگ میں حصہ لینے والوں کے ساتھ ہوں۔ وہ جنگ میں عملی شرکت نہیں کر سکتے تو مالی امداد دے کر ہی حصہ ڈالیں، مقاتلین کے اہل وعیال کا خیال رکھیں، دعاؤں میں مجاہدین کو یاد رکھیں، کم از کم دل میں تمنا رکھیں کہ کاش وہ بھی اس عظیم فریضے کے ادا کرنے کے اہل ہوتے اور اس فریضے کے ادا کرنے سے قاصر رہ جانے پر انہیں افسوس ہو۔

وَلاَ عَلَى الَّذِيْنَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لاَ أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوا وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً أَلاَّ يَجِدُوا مَا يُنفِقُونَ. إِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلَى الَّذِيْنَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَن يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ (سورۃ التوبۃ، آیت ۹۲،۹۳)

[اور ان لوگوں پر بھی کوئی الزام نہیں جنہوں نے خود آ کر تم سے درخواست کی تھی کہ ہمارے لیے سواریاں بہم پہنچائی جائیں تو تم نے کہا کہ میں تمہارے لیے سواریوں کا انتظام نہیں کر سکتا، پھر وہ واپس مجبوراً لوٹے اس حال میں کہ ان کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے اس رنج کی وجہ سے کہ وہ

اپنے خرچ پر جہاد میں شرکت کی مقدرت نہیں رکھتے۔ البتہ اعتراض ان لوگوں پر ہے جو مالدار ہوتے ہوئے بھی پیچھے رہ جانے کے لیے تم سے اجازت طلب کرتے ہیں۔ وہ اس پر خوش ہوئے کہ گھر بیٹھنے والیوں کے ساتھ بیٹھ رہیں، اور اللہ نے ان کے دلوں پر ٹھپہ لگا دیا، پس اب یہ اپنی شامت اعمال کے متعلق کچھ نہیں جانتے۔]

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

من مات و لم يغز ولم يحدث به نفسه مات على شعبة من نفاق ـ (۲۸)

[جو اس حال میں مرا کہ نہ اس نے جنگ کی، نہ ہی اس کے دل میں جنگ میں شرکت کا خیال آیا تو وہ نفاق کے ایک شعبے پہ مرا۔]

اس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ مسلمان فرد اور مسلمان امت دونوں انفرادی اور اجتماعی حیثیتوں میں قتال کے فریضے کی تیاری کریں اور دفاع کے لیے ہر وقت چوکس رہیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُوا جَمِيعاً ۔ وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ (سورۃ النساء، آیات ۷۱-۷۲)

[اے ایمان والو! دشمنوں کے مقابلے کے لیے ہر وقت چوکس رہو، پھر جیسا موقع ہو الگ الگ ٹولیوں کی صورت میں نکلو یا اکٹھے ہو کر۔ ہاں تم میں بعض ایسے بھی ہیں جو لڑائی سے جی چراتے ہیں۔]

وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ ۔ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (سورۃ الأنفال، آیات ۶۰-۶۱)

[اور جہاں تک تمہارا بس چلے زیادہ سے زیادہ طاقت اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے ان کے مقابلے کے لیے مہیا رکھو تا کہ ان کے ذریعے اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو اور ان دوسرے اعدا کو خوفزدہ کرو جنہیں تم نہیں جانتے مگر اللہ جانتا ہے۔ اور اللہ کی راہ میں جو کچھ تم خرچ کرو گے وہ پورا پورا تم کو

۲۸۔ صحیح مسلم، کتاب الامارۃ، باب ذم من مات و لم یغز و لم یحدث به نفسه، حدیث رقم ۳۵۳۳

لوٹا دیا جائے گا اور تم پر ذرہ برابر ظلم نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر دشمن صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کے لیے آمادہ ہو جاؤ، اور اللہ پر بھروسہ رکھو، یقیناً وہی سب کچھ سننے والے جاننے والا ہے۔]

ان آیات میں مومنوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ ہمہ وقت چوکس رہیں اور دفاع کے فریضے کی اس شان سے تیاری کریں کہ ان کے ظاہری اور چھپے ہوئے دشمن انہیں دیکھ کر حملے کی ہمت ہی نہ کریں۔ ساتھ ہی کہا گیا ہے کہ اگر دشمن صلح کرنا چاہے تو آپ اس کی پیشکش قبول کیجیے اور اللہ پر بھروسہ کیجیے۔ گویا مومن دوسروں پر جنگ مسلط نہیں کریں گے لیکن اپنے دفاع سے غافل بھی نہیں رہیں گے۔ وہ اس سلسلے میں اپنی مقدور بھر کوشش کریں گے اور ساتھ ہی اللہ کی مدد کا یقین بھی رکھیں گے۔ پس مقدرت کی شرط کا یہ مطلب نہیں کہ عدم قدرت کا بہانہ بنا کر جہاد اور دفاع کے فریضے کی ادائیگی کی فکر ہی چھوڑ دیں۔ بلکہ اس شرط کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ مسلمان امت میں اجتماعی طور پر بھی اور ہر فرد کی سطح پر بھی اس فریضے کی ادائیگی کی کوششیں جاری رہیں۔

عدم قدرت کی صورت میں قتال کا فریضہ عائد نہیں ہوتا لیکن، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، قدرت کے ناپنے کے لیے کوئی خاص پیمانہ وضع نہیں کیا گیا۔ اس شرط پر عصر حاضر کے تناظر میں غور و فکر کی ضرورت ہے۔ سورۃ الانفال کی آیت ٦٦ سے بعض اہل علم نے یہ استدلال کیا ہے کہ جب تک مسلمان فوج کی تعداد دشمن کے مقابلے میں کم از کم دوگنا نہ ہو اس وقت تک ان پر جہاد فرض نہیں ہوتا۔[۲۹]

یہ رائے کئی وجوہ سے صحیح معلوم نہیں ہوتی۔ پہلے اس آیت کے الفاظ پر غور کریں:

الآنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِينَ

(سورۃ الأنفال، آیت ٦٦)

[اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کیا اور جان لیا کہ تم میں کمزوری ہے۔ پس اگر تم میں سے سو آدمی ثابت قدم ہوں تو وہ دو سو پر اور ہزار ہوں تو دو ہزار پر اللہ کے اذن سے غالب آئیں گے۔ اور اللہ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو ثابت قدم ہوں۔]

اولاً: اس آیت میں مذکور حکم دراصل یہ نہیں اگر دشمن کی تعداد مسلمانوں سے دوگنی ہو تو مسلمانوں پر

۲۹۔ قانون جہاد، ص ۲۴۷۔۲۵۱ اور ۲۷۰۔۲۷۲

جہاد فرض ہے، اور اگر ان کی تعداد اس سے زائد ہو تو مسلمانوں پر جہاد فرض نہیں ہے۔ اس کے برعکس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر دشمن کی تعداد دوگنی ہو تو تم ان پر غالب آؤ گے بشرطیکہ تم ثابت قدم رہو۔ گویا آیت میں یہ حکم بیان نہیں ہو رہا کہ مومنوں اور دشمنوں میں کیا نسبت ہو تو قتال کا فریضہ عائد نہیں ہوتا بلکہ بیان یہ ہو رہا ہے کہ اگر دشمنوں کی تعداد دوگنی بھی ہو تو مومن میدان جنگ سے فرار اختیار نہیں کر سکتے، انہیں یقین ہونا چاہیے کہ اللہ انہیں غلبہ دے سکتا ہے۔ بارہا ایسا ہوا ہے کہ تعداد میں کم لوگ بہت بڑے لشکروں پر غالب ہو گئے ہوں۔ مسلمانوں کی تاریخ ایسی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔

كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللّٰهِ (سورۃ البقرۃ، آیت ۲۴۹)

[بارہا ایسا ہوا ہے کہ ایک قلیل گروہ ایک بڑے گروہ پر اللہ کے اذن سے غالب آیا ہے۔]

فقہاء نے اسی وجہ سے اس آیت پر "میدان جنگ سے فرار" کے جواز اور عدم جواز کے ضمن میں بحث کی ہے۔[30] مثال کے طور پر امام ابوبکر الجصاص الرازی نے پہلے کئی نصوص کی روشنی میں قرار دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں تو کسی شخص کے لیے بھی کسی بھی صورت میدان جنگ سے فرار نا جائز تھا:

فمن كان بالبعد من النبي ﷺ اذا انحاز عن الكفار فانما كان يجوز له الى فئة، و هو النبي ﷺ، و اذا كان معهم في القتال لم يكن هناك فئة غيره ينحازون اليه فلم يكن يجوز لهم الفرار ـ[31]

[پس جو لوگ رسول اللہ ﷺ سے دور تھے ان کے لیے کفار سے گریز صرف اس وقت جائز تھا جب وہ مومنوں کے گروہ، یعنی رسول اللہ ﷺ، کی طرف رخ کرتے، اور جب رسول اللہ ﷺ ان کے ساتھ ہوتے تو پھر ایسا کوئی گروہ نہیں تھا جس کی طرف وہ رخ کرتے۔ اس لیے ایسی صورت میں ان کے لیے کافروں کے مقابلے سے فرار جائز نہیں تھا۔]

اس سلسلے میں جن نصوص سے انہوں نے استدلال کیا ہے ان میں ایک یہ ہے:

مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللّٰهِ

۳۰۔ شرح کتاب السیر الکبیر، باب الفرار من الزحف، ج۱، ص۸۸۔۹۰

۳۱۔ أحکام القرآن، ج۳، ص۷۳

وَلاَ یَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَّفْسِهِ (سورۃ التوبۃ، آیت ۱۲۰)

[اہل مدینہ اور ان کے گرد و نواح میں رہنے والے بدوؤں کے لیے جائز نہیں تھا کہ وہ اللہ کے رسول کو چھوڑ کر پیچھے بیٹھ رہتے یا اپنی جان کو اس کی جان سے زیادہ عزیز رکھتے۔]

اسی طرح غزوۂ احد اور غزوۂ حنین کے متعلق دیگر نصوص پر بحث کے بعد وہ نتیجہ یہ نکالتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں عدد کا کوئی اعتبار نہیں تھا:

فهذا كان حكمهم اذا كانوا مع النبی ﷺ، قل عدد العدو أو كثر، اذ لم يحدّ الله فيه شيئاً۔[۳۲]

[پس یہ ان کے لیے حکم تھا جب رسول اللہ ﷺ ان کے ساتھ ہوتے چاہے ان کی تعداد کم تھی یا زیادہ، کیونکہ اس معاملے میں اللہ تعالیٰ نے کسی تعداد کی حد مقرر نہیں کی۔]

اس کے بعد وہ سورۃ الأنفال کی زیر بحث آیت کی طرف آتے ہیں جس میں ایک اور دو کی نسبت کا ذکر آیا ہے۔

و الذی فی الآية ايجاب فرض القتال علی الواحد لرجلين من الكفار ۔ فان زاد عدد الكفار علی اثنين فجائز حينئذٍ للواحد التحيز الی فئة المسلمين فيها نصرة ۔ فأما ان أراد الفرار ليلحق بقوم من المسلمين لا نصرة معهم فهو من أهل الوعيد المذكور فی قوله تعالىٰ: و من يولهم يومئذٍ دبره الا متحرفاً لقتال أو متحيزاً الی فئة فقد بآء بغضب من الله[۳۳]

[اس آیت میں جو کچھ ہے وہ ایک مومن پر دو کافروں سے قتال کی فرضیت ہے۔ پھر اگر کافروں کی تعداد دو سے زائد ہو تو جائز ہے کہ تنہا مومن مدد کے لیے مسلمانوں کے کسی دوسرے گروہ کی طرف رخ کرے۔ اگر اس کا ارادہ مسلمانوں کے کسی ایسے گروہ کی طرف رخ کرنے کا ہو جو اس کی مدد نہ کر سکتا ہو تو وہ اس وعید کا مستحق ہوگا جو اس ارشاد باری تعالیٰ میں مذکور ہے: **و من يولهم يومئذٍ دبره الخ**]

۳۲۔ ایضاً، ص ۷۳۔۷۴

۳۳۔ ایضاً، ص ۷۴

اس کے بعد وہ ذکر کرتے ہیں کہ یہ ایک اور دو کی نسبت کا یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک مسلمان فوج کی تعداد بارہ ہزار سے کم ہو:

و هذا الحكم عندنا ثابت ما لم يبلغ عدد جيش المسلمين اثنى عشر الفاً، لا يجوز لهم أن ينهزموا عن مثليهم الا متحرفين لقتال ، و هو أن يصيروا من موضع الى غيره مكايدين لعدوهم من نحو خروج من مضيق الى فسحة ، أو من سعة الى مضيق ، أو يكمنوا لعدوهم ، و نحو ذلك مما لا يكون فيه انصراف عن الحرب ، أو متحيزين الى فئة من المسلمين يقاتلونهم معهم ـ(۳۴)

[اور ہمارے نزدیک یہ حکم ثابت ہے جب تک مسلمانوں کے لشکر کی تعداد بارہ ہزار تک نہ پہنچے، ان کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے سے دوگنے لشکر کے مقابلے سے فرار اختیار کریں سوائے اس کے کہ وہ جنگ کے لیے تدبیر کر رہے ہوں، جس سے مراد یہ ہے کہ وہ دشمن کو غلط فہمی میں مبتلا کرنے کے لیے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوں جیسے تنگ جگہ سے کھلے میدان کی طرف، یا کھلے میدان سے تنگ جگہ کی جانب، یا دشمنوں پر حملے کے لیے چھپ جائیں اور اس طرح کی دوسری تدابیر جس سے مقصود جنگ سے بھاگنا نہیں ہوتا۔ یا وہ مسلمانوں کے کسی اور گروہ کی طرف رخ کریں جو جنگ میں ان کی مدد کریں۔]

اس کے بعد وہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کا ذکر کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ اگر مسلمان فوج کی تعداد بارہ ہزار ہو اور وہ آپس میں متحد ہوں تو ان پر دشمن غالب نہیں آسکتا:

ما غلب قوم يبلغون اثنى عشر ألفاً اذا اجتمعت كلمتهم ـ(۳۵)

[کوئی قوم جو بارہ ہزار تک پہنچے مغلوب نہیں ہوسکتی اگر ان کا کلمہ ایک ہو۔]

چنانچہ اگر مسلمان فوج کی تعداد بارہ ہزار ہو تو اس کے متعلق قانونی حکم بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

۳۴۔ ایضاً

۳۵۔ ایضاً، ص ۷۵

و الذی روی عن النبی ﷺ فی اثنی عشر ألفاً فھو أصل فی ھذا الباب ، و ان کثر عدد المشرکین ، فغیر جائز لھم أن یفروا منھم و ان کانوا أضعافھم لقولہ ﷺ (اذا اجتمعت کلمتھم) و قد أوجب علیھم بذلک جمع کلمتھم ۔(۳۶)

[اور بارہ ہزار کے متعلق جو کچھ رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا گیا تو وہ اس باب میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے، خواہ مشرکین کی تعداد کتنی ہی زیادہ ہو، مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ ان کے مقابلے سے بھاگ جائیں چاہے وہ ان سے کئی گنا زیادہ ہوں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (اگر ان کا کلمہ ایک ہو) اور اس قول کے ذریعے ان پر واجب کیا کہ وہ کلمہ ایک کریں۔]

پس ایسی صورت میں مسلمان یہ عذر نہیں پیش کر سکتے کہ ان کا آپس میں اتحاد نہیں ہے اس لیے وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ اس کے برعکس ایسی صورت میں ان پر شرعاً واجب ہوگا کہ وہ متحد ہو کر دشمن کے خلاف لڑیں اور یقین رکھیں کہ اللہ تعالیٰ ان کی مدد کرے گا اور انہیں دشمن پر غالب کرے گا۔

ثانیاً: اس آیت سے زیادہ سے زیادہ یہ استدلال ہو سکتا ہے کہ اگر دشمنوں کی تعداد دوگنی سے بھی زائد ہو اور مومنوں کے لیے قتال کی کاروائی مؤخر کرنا ممکن ہو تو وہ کاروائی مؤخر کر سکتے ہیں۔ یعنی مومنوں کو ایسی صورت میں قتال کی کاروائی شروع نہیں کرنی چاہیے۔ لیکن اگر حملہ دشمنوں کی جانب سے ہو تو پھر تعداد کا لحاظ کیے بغیر خون کے آخری قطرے تک دفاع کا فریضہ ادا کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ ایسی صورت میں اگر ایک جگہ کے مسلمان کمزور ہوں اور دفاع کی اہلیت نہیں رکھتے تو، جیسا کہ پچھلے باب میں واضح کیا گیا، دوسرے مسلمانوں پر یہ فریضہ عائد ہوگا، یہاں تک کہ شرقاً و غرباً پوری دنیا کے مسلمانوں پر یہ فریضہ فرض عین کی صورت اختیار کرلے گا لیکن دفاع کا حکم ساقط نہیں ہوگا۔(۳۷)

ثالثاً: یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ عددی نسبت کا لحاظ تو اس زمانے میں رکھا جا سکتا تھا جب افرادی قوت ہی میدان جنگ میں اہم کردار ادا کرتی تھی۔ موجودہ دور میں جبکہ سائنس اور ٹیکنالوجی نے فرد کی اہمیت کو نسبتاً کم کر دیا ہے، کیا زیادہ اہم سوال یہ نہیں ہوگا کہ ٹیکنالوجی کے لحاظ سے دشمن

۳۶۔ ایضاً

۳۷۔ رد المحتار، ج ۳، ص ۲۴۰

کہاں کھڑا ہے؟ اگر مسلمان فوج کی تعداد دس ہزار ہے مگر اس کے پاس روایتی بندوق ہیں اور دشمن کی تعداد سو ہے مگر اس کے پاس جدید ترین ہتھیار ہیں تو مقدرت کا اندازہ تعداد سے لگایا جائے گا یا اسلحے کی نوعیت سے؟ امام سمرقندی نے کئی سو سال پہلے اس حقیقت کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:

و لا ینبغی للغزاة أن یفر واحد من اثنین منهم ـ و الحاصل أن الأمر مبنی علی غالب الظن ـ فان غلب فی ظن المقاتل أنه یغلب و یقتل فلا بأس بأن یفر منهم ـ و لا عبرة بالعدد ، حتی ان الواحد اذا لم یکن معه سلاح فلا بأس بأن یفر من اثنین معهما السلاح ، أو من الواحد الذی معه السلاح(۳۸)

[مجاہدین کے لیے یہ مناسب نہیں کہ دو دشمنوں کے مقابلے سے ایک مجاہد فرار ہو جائے۔ بحث کا حاصل یہ ہے کہ معاملہ غالب گمان پر مبنی ہے۔ پس اگر مجاہد کا غالب گمان یہ ہے کہ وہ مغلوب ہو جائے گا اور قتل کر دیا جائے گا تو فرار ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اور اس سلسلے میں عدد کی کوئی اہمیت نہیں ہے ، یہاں تک کہ ایک نہتا مجاہد اگر دو مسلح دشمنوں یا ایک ہی مسلح دشمن سے فرار ہو جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہوگی۔]

ابن رشد نے تصریح کی ہے کہ امام مالک سے بھی اس طرح کی روایت کی گئی ہے:

و ذهب ابن الماجشون ، و رواه عن مالک ، أن الضعف انما یعتبر فی القوة ، لا فی العدد ، و أنه یجوز أن یفر الواحد عن واحد اذا کان أعتق جواداً منه و أجود سلاحاً و أشد قوةً ـ(۳۹)

[ابن ماجشون کی رائے یہ ہے، اور وہ اسے امام مالک سے روایت کرتے ہیں، کہ دوگنے کا معیار قوت ہے نہ کہ عدد، اور اسی وجہ سے جائز ہے کہ تنہا شخص کسی ایک شخص کے مقابلے سے فرار ہو جائے اگر وہ اس سے بہتر گھوڑا، اچھی تلوار یا زیادہ قوت رکھتا ہو۔]

امام سرخسی نے اس موضوع پر جو کچھ کہا ہے وہ یقیناً قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے۔

ان کان عدد المسلمین مثل نصف عدد المشرکین لا یحل لهم أن یفروا

۳۸۔ تحفة الفقهاء (دمشق: دار الفکر، ۱۹۶۴ء)، ج ۳، ص ۱۱۳

۳۹۔ بدایة المجتهد ، ج ۱، ۲۰۷

... و كان الحكم في الابتداء أنهم اذا كانوا مثل عشر المشركين لا يحل لهم أن يفروا ... و هذا اذا كان بهم قوة القتال بأن كانت معهم الأسلحة فأما من لا سلاح له فلا بأس بأن يفر ممن معه سلاح ـ و كذلك لا بأس بأن يفر ممن يرمى اذا لم يكن معه آلة الرمى ـ ألا ترى أن له أن يفر من باب الحصن ، و من الموضع الذى يرمى فيه بالمنجنيق ، لعجزه عن المقام فى ذلك الموضع ـ و على هذا ، لا بأس بأن يفر الواحد من الثلاثة ، الا أن يكون المسلمون اثنى عشر ألفاً كلمتهم واحدة ، فحينئذٍ لا يجوز لهم أن يفروا من العدو و ان كثروا لأن النبى ﷺ قال : لن يغلب اثنا عشر ألفاً عن قلة ـ و من كان غالباً فليس له أن يفر ـ (۴۰)

[اگر مسلمانوں کی تعداد مشرکین کے نصف کے برابر ہوتو ان کے لیے جائز نہیں کہ وہ فرار اختیار کریں ،اور ابتدا میں حکم یہ تھا کہ اگر ان کی تعداد مشرکین کے دسویں حصے کے برابر ہوتو ان کے لیے جائز نہیں تھا کہ وہ فرار اختیار کرتے ۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب ان میں جنگ کی قوت ہو، یعنی ان کے پاس اسلحہ ہو۔پس جس کے پاس اسلحہ نہ ہو اس کے لیے اسلحہ رکھنے والے کے مقابلے سے فرار اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے ۔اسی طرح اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ اگر اس کے پاس رمی کا آلہ نہ ہوتو وہ رمی کرنے والے سے فرار اختیار کرلے۔کیا تم دیکھتے نہیں کہ اس کے لیے جائز ہے کہ قلعے کے دروازے سے اور اس جگہ سے جہاں منجنیق سے گولے پھینکے جا رہے ہوں فرار ہو جائے کیونکہ وہ اس جگہ ٹھہرنے سے عاجز ہوتا ہے؟ ان اصولوں کی بنا پر تنہا شخص کے لیے تین افراد کے مقابلے سے فرار اختیار کرنا جائز ہے،سوائے اس حالت کے جب مسلمانوں کی تعداد بارہ ہزار ہو اور ان کا کلمہ ایک ہو۔پس اس حالت میں ان کے لیے دشمن سے فرار اختیار کرنا جائز نہیں خواہ ان کی تعداد کتنی ہی زیادہ ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:بارہ ہزار کا گروہ تعداد میں کمی کے سبب سے مغلوب نہیں ہوسکتا۔اور جو غالب ہو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ فرار اختیار کرلے۔]

رابعاً: یہ بات بھی قابل غور ہے کہ تعداد کا اندازہ لگاتے ہوئے کیا صرف باقاعدہ فوج کو دیکھا

۴۰۔ شرح كتاب السير الكبير ، باب الفرار من الزحف ، ج۱،ص۸۹

جائے گا یا مسلمان آبادی کی کل تعداد دیکھی جائے گی؟ کیونکہ بعض صورتوں میں قتال ہر مسلمان پر نماز اور روزے کی طرح فرض عینی کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ کیا اس کا لازمی تقاضا یہ نہیں ہے کہ ہر مسلمان کم از کم بنیادی فنون سپہ گری اور اسلحے کے استعمال سے واقف ہو، بنیادی فوجی ٹریننگ ہر شہری کو دی گئی ہو اور شہری دفاع کے اصولوں سے بھی واقف ہوں؟ ہمارے نزدیک تو شریعت کے احکام کا مقتضی یہی ہے۔ ہوسکتا ہے بعض لوگ اسے تشدد پسندی قرار دیں کیونکہ ہوا ہی آج کل ایسی چلی ہے کہ عام شہری کا تو فوجی امور سے واقفیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا فوجیوں کو بھی بھل صفائی اور میٹر ریڈنگ کے کام سونپ دیے جاتے ہیں۔ بقول اقبال ؎

شکایت ہے مجھے یا رب! خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بحث کا اختتام امام سرخسی کے ان الفاظ پر کیا جائے:

لا بأس بالانهزام اذا أتى المسلمين من العدو ما لا يطيقهم ـ و لا بأس بالصبر أيضاً ، بخلاف ما يقوله بعض الناس أنه القاء النفس في التهلكة ، بل في هذا تحقيق بذل النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى . فقد فعله غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم منهم عاصم بن ثابت حمي الدبر ـ و أثنى عليهم رسول الله ﷺ بذلك ـ فعرفنا أنه لا بأس به ـ و الله الموفق (۴۱)

[پسپائی اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں اگر مسلمانوں پر دشمن کا ایسا حملہ ہو جس کے مقابلے کی وہ سکت نہیں رکھتے۔ اور ایسی حالت میں ثابت قدمی سے مقابلہ کرنے میں بھی کوئی قباحت نہیں ہے، بخلاف بعض لوگوں کے قول کے کہ ایسی حالت میں مقابلہ گویا خود کو ہلاکت میں ڈالنا ہے۔ نہیں بلکہ یہ تو اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے جان کی قربانی پیش کرنا ہے، اور ایسا کام صحابہ رضی اللہ عنہم میں ایک سے زائد لوگوں نے کیا جن میں ایک عاصم بن ثابت حمی الدبر ہیں، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کی تعریف بیان فرمائی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ واللہ الموفق۔]

۴۱۔ ایضاً، ص ۹۰

توضیحِ مزید: جہادی تنظیموں کی کارروائیاں

اس باب کے مندرجات پر جناب ڈاکٹر محمد فاروق خان صاحب مرحوم کا تبصرہ ماہنامہ ''الشریعہ'' کے جنوری ۲۰۰۹ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ڈاکٹر صاحب نے جہادی تنظیموں کے متعلق میری رائے کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کیا:

> ''اگر کسی ملک کے کچھ مسلح گروہ کسی دوسرے ملک میں کاروائی کریں لیکن انہیں حکومت نے باقاعدہ اجازت نہ دی ہوتو قانوناً پوزیشن یہ ہے کہ جب حکومت نے باوجود علم کے انہیں جانے دیا تو یہ اس کی جانب سے خاموش تائید ہے جو صریح اجازت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔ چنانچہ ایسے مسلح گروہوں کی کاروائی جائز ہے۔''

کچھ مسلح گروہ یا اہل منعہ؟

میں نے یہ بات ''کچھ مسلح گروہوں'' کے بارے میں نہیں بلکہ ایسے ''بہت سارے لوگوں'' کے متعلق کہی ہے ''جو منعة رکھتے ہوں''،اور قانونی اصطلاح منعة کی وضاحت میں نے ''فوجی اور سیاسی طاقت'' کے الفاظ کے ذریعے کی تھی۔ پس میرے نزدیک یہ قانونی پوزیشن باقاعدہ تربیت یافتہ جنگجوؤں کے متعلق ہے جنہیں جنگ کے لیے خاص تربیت دی جاتی ہے اور جو دشمن کو سخت نقصان پہنچانے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ڈاکٹر صاحب نے میری بات سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ''چنانچہ ایسے مسلح گروہوں کی کاروائی جائز ہے'' اور پھر اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے'' کیونکہ معاصر بین الاقوامی قانون کی رو سے یہ ضروری ہے کہ ''ایک ملک اپنے شہریوں کی جانب سے کسی دوسرے ملک میں کی جانے والی مسلح کاروائی کی باقاعدہ ذمہ داری لے یا اس سے انکار کرے۔''

اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ عرض کرنی ہے کہ میں نے اس بات کے علی الاطلاق صحیح ہونے کا دعوی ہرگز نہیں کیا۔ میرا موضوع یہ نہیں تھا کہ کن صورتوں میں جنگ کی اجازت ہوتی ہے اور کن میں نہیں؟ پس زیر بحث مسئلے میں راقم کا مفروضہ یہ تھا کہ مسلمان یہ کاروائی انہی لوگوں کے خلاف کررہے ہیں جن کے خلاف کاروائی کی انہیں شرعاً و قانوناً اجازت ہے۔ باقی رہا ان لوگوں کا معاملہ جن کے خلاف جنگی کاروائی کی شرعاً و قانوناً اجازت نہیں ہے تو ان کے خلاف کاروائی خواہ چند افراد کریں، یا مسلح تنظیمیں،

اور خواہ ان کو حکومت کی اجازت حاصل ہو یا نہ ہو بہر صورت ان کی کاروائی نا جائز ہوگی کیونکہ ایسی صورت میں جبکہ حکومت کو خود کاروائی کی اجازت نہیں ہے تو وہ افراد یا تنظیموں کو کاروائی کی اجازت کیسے دی جاسکتی ہے؟ شرعی و قانونی طور پر یہ اصول مسلمہ ہے کہ آپ کسی کو وہی اختیارات تفویض کر سکتے ہیں جو آپ کو حاصل ہیں۔ جو اختیار آپ کو حاصل نہیں ہے وہ آپ تفویض بھی نہیں کر سکتے۔

با قاعدہ اجازت کی ضرورت؟

اس باب میں جس سیاق میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے، وہ یہ ہے کہ بعض اوقات بظاہر جنگی کاروائی حکومت کے بجائے کسی تنظیم نے کی ہوتی ہے، اس لیے بعض لوگ اسے محض اس بنا پر نا جائز قرار دے دیتے ہیں کہ جنگی کاروائی کا اختیار صرف حکومت کے پاس ہے، حالانکہ اس قسم کی کاروائیوں میں بعض کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ خواہ حکومت نے اس کی صریح اجازت نہ دی ہو اور بظاہر وہ کاروائی کسی تنظیم نے ہی کی ہو لیکن شرعاً و قانوناً اس کے متعلق اصول یہ ہوگا کہ حکومت اس کاروائی کے لیے ذمہ دار ہے کیونکہ اس قسم کی کاروائی حکومت کی خاموش تائید اور سرپرستی کے بغیر ممکن نہیں ہوتی۔ پس اصل سوال یہ تھا کہ کن صورتوں میں افراد یا تنظیموں کی کاروائی کے لیے حکومت کو ذمہ دار ٹھہرایا جا سکتا ہے؟ اس سوال کا جواب امام سرخسی یہ دیتے ہیں کہ اگر حکومت نے اجازت دی ہو تو خواہ کاروائی تنہا ایک فرد کرے یا ایک مضبوط جتھا دشمن پر دھاوا بول دے، ہر دو صورتوں میں حکومت ذمہ دار ہے۔ تاہم اگر چند افراد نے حملہ کیا ہو جن میں دشمن کو سخت نقصان پہنچانے کی صلاحیت نہ ہو اور ان کو حکومت نے اجازت بھی نہ دی ہو تو ان کی کاروائی کے لیے حکومت ذمہ دار نہیں ٹھہرے گی، نہ ہی حکومت پر ان کی مدد لازم ہوگی۔ البتہ اگر حملہ کسی مضبوط جتھے نے کیا ہو جس کا حکومت کے علم اور مرضی کے بغیر دشمن کے علاقے میں کاروائی کے لیے جانا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں خواہ حکومت نے انہیں با قاعدہ اجازت نہ دی ہو اور خواہ حکومت انہیں own نہ کرتی ہو، بہر حال حکومت ان کے حملے کے لیے ذمہ دار ہے۔ میں نے اس بات کی مزید وضاحت ان الفاظ میں کی تھی:

> ''جب حکومت نہ صرف یہ کہ لوگوں کو مسلح تنظیمیں بنانے کا موقع دیتی ہے، بلکہ انہیں ہر قسم کی سہولیات بھی فراہم کرتی ہے۔۔۔ان کی ٹریننگ، ان تک اسلحہ کی فراہمی، ان کو سرحد پار کاروائی

میں مدد دینا اور پھر واپس آنے پر محفوظ پناہ گاہ فراہم کرنا، وغیرہ۔۔۔ جب ان میں سے ہر ہر مرحلہ حکومت کی تائید اور نگرانی میں طے پاتا ہو تو پھر صریح اجازت محض ایک کاغذی کاروائی (Formality) ہو جاتی ہے۔ اس کاغذی کاروائی کے بغیر بھی قانونی پوزیشن یہی ہوگی کہ ان مسلح تنظیموں کی کاروائیاں حکومت کی اجازت سے ہی متصور ہوں گی۔"

ریاست کی ذمہ داری کے لیے بین الاقوامی قانون کے اصول

ڈاکٹر فاروق صاحب کے تبصرے کے متعلق دوسری بات یہ عرض کرنی ہے کہ معاصر بین الاقوامی انون کی رو سے کسی کاروائی کے لیے کسی ریاست کو ذمہ دار ٹھہرانے کے لیے اصول یہ نہیں ہے کہ آیا ہ ریاست اس کاروائی کی باقاعدہ ذمہ داری لیتی ہے یا نہیں؟ بلکہ معاصر بین الاقوامی قانون میں State Responsibilit کے قاعدے کا تجزیہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پیچھے بھی یہی سول کارفرما ہیں جو امام سرخسی نے ذکر کیے ہیں۔ (۴۲) مثال کے طور پر مشہور Curfo Channel Cas میں بین الاقوامی عدالت انصاف نے بارودی سرنگوں کے ذریعے واقع ہونے لے نقصانات کے لیے البانیا کو اس بنا پر ذمہ دار ٹھہرایا کہ اسے سمندر میں ان سرنگوں کی موجودگی کا م تھا۔ (۴۳) جب Nicaragua Case میں یہ سوال اٹھایا گیا کہ نکاراگوا میں چھاپہ مار دستوں ی کاروائی کے لیے کیا امریکا ذمہ دار ہے جس نے ان دستوں کو مالی امداد دی اور ہتھیار فراہم کیے؟ تو ن الاقوامی عدالت انصاف نے قرار دیا کہ امریکا کو ان دستوں کی کاروائی کے لیے ذمہ دار ٹھہرانے کے لیے ضروری ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ ان دستوں کی کاروائی امریکا کے کنٹرول کے تحت ہو رہی ی۔ (۴۴) Tadic Case میں بین الاقوامی فوجداری عدالت برائے یوگوسلاویا نے قرار دیا کہ "کنٹرول" کے لیے کوئی لگا بندھا معیار نہیں مقرر کیا جا سکتا اور مختلف سطح کی کاروائی کے لیے درکار

۴۲۔ State Responsibility کے قواعد کی وضاحت کے لیے دیکھیے:

Malcolm N. Shaw, *International Law* (Cambridge University Press, 2003), 694-752.

۴۳۔ ICJ 1949 Rep 4 at 155

۴۴۔ ICJ 1986 Rep 14 at 64-65

کنٹرول کا معیار مختلف بھی ہوسکتا ہے۔(۴۵) Namibia Case میں بین الاقوامی عدالت انصاف نے یہ بھی طے کیا ہے کہ "کنٹرول" کے لیے ضروری نہیں کہ کاروائی ایسے علاقے سے ہوئی ہو جس پر ریاست کو قانونی اختیار (sovereignty) حاصل ہو، بلکہ اگر وہ ایسے علاقے سے ہوئی ہو جس پر ریاست کو صرف واقعتاً (Physical) کنٹرول حاصل تھا تب بھی اس کاروائی کے لیے ریاست ذمہ دار ٹھہرے گی۔(۴۶) بلکہ Caire Case کے فیصلے سے یہ بھی واضح ہے کہ اگر کسی ریاستی ادارے کے کسی فرد نے اپنے اختیارات سے تجاوز کر کے (ultra vires) کوئی کاروائی کی تب بھی اس کاروائی کے لیے وہ ریاست ذمہ دار ٹھہرے گی اگر اس فرد نے ریاستی ذرائع و وسائل اور سہولیات کا استعمال کیا ہو۔(۴۷) جنیوا معاہدات کے پہلے اضافی پروٹوکول میں یہ اصول طے کیا گیا ہے کہ ماتحتوں کی کاروائی کے لیے افسر بالا ذمہ دار ہوگا اگر اسے ماتحت کی جانب سے کاروائی کا علم تھا اور ماتحت کو روکنے کے لیے اس نے وہ اقدامات نہیں اٹھائے جنہیں اٹھانے پر وہ قادر تھا۔(۴۸) یہی اصول بین الاقوامی فوجداری عدالت کے منشور میں بھی طے کیا گیا ہے۔(۴۹)

بین الاقوامی قانون کی عدم تدوین سے مسئلۂ زیر بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا

میں نے اپنے مضمون میں ذکر کیا تھا کہ امام شیبانی اور امام سرخسی نے ذمہ داری کے اس اصول کی بنا پر قرار دیا تھا کہ اگر مسلمانوں سے امن معاہدہ کرنے والے کسی گروہ کے کسی فرد نے اس معاہدے کی خلاف ورزی کی تو اس کے باوجود اس گروہ کے ساتھ معاہدہ برقرار رہے گا بشرطیکہ خلاف ورزی کو اس فرد کا انفرادی عمل قرار دیا جا سکے، اور اگر اس گروہ نے علم اور قدرت کے باوجود اس فرد کو معاہدے کی خلاف ورزی سے نہیں روکا تو اس پورے گروہ کو اس خلاف ورزی کے لیے ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا اور امن معاہدہ غیر مؤثر ہو جائے گا۔ اس اصول کی بنیاد چونکہ قرآن و سنت کی نصوص اور اسلامی

۴۵۔ 38 ILM 1999, 1518 at 1541

۴۶۔ ICJ 1971 Rep 17 at 54

۴۷۔ 5 RIAA 516 at 530

۴۸۔ ۱۹۷۷ء کے پہلے اضافی پروٹوکول کی دفعات ۸۶۔۸۶

۴۹۔ بین الاقوامی فوجداری عدالت کے منشور ۱۹۹۸ء کی دفعات ۲۵۔۲۸

شریعت کے قواعد عامہ پر تھی اس لیے امام شیبانی یا امام سرخسی کو کسی مدون بین الاقوامی قانون کے ضابطے کی ضرورت نہیں تھی۔ یہ اور بات ہے کہ وہ تجزیہ آج کے مدون بین الاقوامی قانون کی رو سے بھی بالکل درست ہے۔ اس بنا پر میں ڈاکٹر فاروق صاحب کی اس بات سے بصد ادب واحترام اختلاف کی جرأت کرتا ہوں کہ ''امام سرخسی نے جس وقت یہ بات تحریر کی تھی اس وقت بین الاقوامی قانون آج کی طرح مدون نہیں تھا۔''

ڈاکٹر صاحب کی یہ بات بالکل صحیح ہے کہ اگر حکومت امن معاہدے پر کاربند رہنے کی دعویدار ہو اور ساتھ ہی افراد یا تنظیموں کو امن معاہدے کی خلاف ورزی کی اجازت دیتی ہو تو یہ دھوکہ دہی ہے جو شرعاً ناجائز ہے۔ تاہم سوال یہ ہے کہ کیا اس دھوکہ دہی کو صرف معاصر بین الاقوامی قانون نے ہی ناجائز ٹھہرایا ہے یا اس سے بہت پہلے اسے اسلامی شریعت نے بھی ناجائز قرار دیا تھا؟ اگر اسلامی شریعت نے صدیوں پہلے اس کام کو دھوکہ دہی قرار دے کر اسے ناجائز ٹھہرایا تھا تو پھر فقہاء کے دور میں بین الاقوامی قانون کے مدون ہونے یا نہ ہونے کا موضوع زیر بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ پھر سوال یہ نہیں ہوگا کہ کیا یہ دھوکہ دہی اس وقت جائز تھی جبکہ بین الاقوامی قانون غیر مدون تھا؟ بلکہ سوال یہ ہوگا کہ جب یہ دھوکہ دہی اس وقت بھی قرآن وسنت کی نصوص اور شریعت کے قواعد عامہ کی رو سے ناجائز تھی تو فقہاء اسے جائز کیسے قرار دے سکتے تھے؟ حاشا وکلا! فقہاء ہرگز کسی قسم کی دھوکہ دہی کو جائز نہیں قرار دے سکتے تھے، بلکہ انہوں نے جس صورت میں جنگی کاروائی کے جواز کا ذکر کیا ہے وہ دھوکہ دہی کے ضمن میں آتا ہی نہیں۔ جیسا کہ میں نے ابتدا میں ذکر کیا، وہ اس قسم کی جنگی کاروائی کو اسی وقت جائز قرار دیتے ہیں جب یہ کسی برسر جنگ گروہ کے خلاف کی جائے۔ باقی رہی بات ان گروہوں کی جن کے ساتھ مسلمان امن معاہدات میں بندھے ہوئے ہوں تو فقہاء نے لفظ اور روح کے ساتھ ان معاہدات کی پابندی لازم ٹھہرائی ہے اور اپنے پچھلے مضمون میں بھی میں نے فقہاء کی تصریحات پیش کی تھیں کہ وہ ان افعال کو بھی ناجائز ٹھہراتے ہیں جن میں معاہدے کے لفظ کی خلاف ورزی چاہے نہ ہوتی ہو لیکن اس کی روح کی خلاف ورزی ہوتی ہو۔

باب نہم:

غیر مسلموں کے ساتھ امن معاہدات

جہاد سے متعلق مباحث میں ایک اہم بحث معاہدات کے متعلق ہے۔اس ضمن میں درج ذیل امور نہایت اہمیت کے حامل ہیں:

اولاً: کیا غیر مسلموں کے ساتھ امن کا معاہدہ کیا جا سکتا ہے؟ اگر ہاں تو کیا اس قسم کے معاہدے کی نوعیت اور ماہیت محض ایک عارضی جنگ بندی کی ہوگی؟

ثانیاً: کیا امن معاہدات میں وقت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے؟ اگر ہاں تو زیادہ سے زیادہ کتنی مدت تک امن کا معاہدہ کیا جا سکتا ہے؟

ثالثاً: اگر معاہدے کے بعد مسلمان معاہدے کی پابندیوں سے آزاد ہونا چاہیں تو اس کا طریقہ کیا ہے، بالخصوص اگر معاہدے کا دوسرا فریق اپنے علاقے میں موجود مسلمانوں پر مظالم ڈھائے تو کیا اس سے معاہدہ ختم ہو جاتا ہے؟

رابعاً: اگر معاہدے کے دوسرے فریق نے معاہدے کی خلاف ورزی کی تو کیا معاہدہ ازخود ختم ہو جائے گا یا مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ کسی قسم کے اقدام سے پہلے معاہدے کے ختم ہونے کا باقاعدہ اعلان کریں؟

فصل اول: امن معاہدات کا جواز اور امن معاہدات کی اقسام

عام طور پر مشہور یہ ہے کہ فقہاء غیر مسلموں کے ساتھ امن کے معاہدے (موادعة یا مہادنة) کو ناجائز یا کم از کم غیر مناسب تصور کرتے ہیں۔اسی طرح مشہور ہے کہ وہ دارالحرب میں مقیم غیر مسلموں کے ساتھ صرف اس صورت میں امن کے معاہدے کو جائز ٹھہراتے ہیں جب وہ موقت ہو، اور یہ کہ وہ صرف ایک ہی موبد معاہدے کو مانتے ہیں اور وہ ہے عقد ذمہ جس کے تحت غیر مسلم دارالاسلام کے باشندے بن جاتے ہیں۔[1] یہ مفروضات صحیح نہیں ہیں اور ان کی بنا یہ قول ہے کہ قتال کی علت کفر یا شوکت کفر ہے۔پچھلے ابواب میں تفصیل سے واضح کیا گیا کہ فقہائے

۱۔ مثال کے طور پر دیکھیے: ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، ص ۶۷۵۔

احناف کے مذہب کے مطابق قتال کی علت محاربہ ہے۔ پس ان غیر مسلم قوموں کے ساتھ امن کا معاہدہ کرنے میں کوئی شرعی رکاوٹ نہیں ہے جو اسلام یا مسلمانوں کے خلاف محاربے کا ارتکاب نہیں کرتیں، بلکہ محاربین بھی جب امن کی طرف میلان دکھائیں تو ان کے ساتھ معاہدہ کر لینا چاہیے، سوائے اس صورت کے جب معاہدے سے مسلمانوں کو کوئی سخت نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (سورۃ الأنفال، آیت ٦١)

[اور اگر دشمن صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کے لیے آمادہ ہو جاؤ]

دوسری جگہ ارشاد ہے:

فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ (سورۃ محمد، آیت ۳۵)

[پس تم ہمت ہار کر صلح کی درخواست نہ کرو، تم ہی غالب رہنے والے ہو اور اللہ تمہارے ساتھ ہے، وہ ہرگز تمہارے اعمال ضائع نہیں کرے گا۔]

بعض لوگ سورۃ التوبۃ کی آیات سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ ان آیات کے نزول کے بعد غیر مسلموں کے ساتھ امن کے معاہدے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔

بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ (سورۃ التوبۃ، آیت ۱)

[اعلان براءت ہے اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے ان مشرکین کو جن سے تم نے معاہدے کیے تھے۔]

ہم کئی وجوہ سے یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔

اولاً: یہ آیات رسول اللہ ﷺ کے جہاد کے ایک خاص پہلو، اتمام حجت، سے تعلق رکھتی ہیں، جیسا کہ پچھلے ابواب میں تفصیل سے واضح کیا گیا، اور ان کا حکم عام نہیں کیا جا سکتا۔

ثانیاً: ان آیات کا حکم عام بھی سمجھا جائے تو ان سے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ امن کا معاہدہ

اب جائز نہیں رہا۔ اس کے برعکس ان آیات سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ معاہدے پر عمل لازم ہے اور اگر مسلمان معاہدے کی ذمہ داریوں سے سبکدوش بھی ہونا چاہیں تو وہ اس کی اطلاع باقاعدہ طور پر دوسرے فریق کو دیں گے اور اسے کافی مہلت بھی دیں گے۔ حنفی فقہا کا تو یہ موقف ہے ہی،(۱-الف) لیکن یہاں ہم حنبلی فقیہ امام ابن قیم الجوزیہ کی تفسیر پیش کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ ان آیات کے نزول کے وقت مشرکین کی چار قسمیں تھیں(۲):

۱۔ وہ مشرکین جن کے ساتھ امن کا معاہدہ موقتاً ہوا تھا لیکن وہ نقضِ عہد کے مرتکب ہو چکے تھے؛

۲۔ وہ مشرکین جن کے ساتھ امن کا معاہدہ مطلقاً ہوا تھا۔

ان دونوں گروہوں کو پہلی دو آیات میں چار مہینے کا الٹی میٹم دیا گیا:

بَرَاءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ . فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّٰهِ وَأَنَّ اللّٰهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ (سورۃ التوبۃ، آیات ۱-۲)

[اعلان براءت ہے اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے ان مشرکین کو جن سے تم نے معاہدے کیے تھے۔ پس تم لوگ ملک میں چار مہینے اور چل پھر لو۔ اور جان لو کہ تم اللہ کو عاجز نہیں کر سکتے اور یہ کہ اللہ منکرین حق کو رسوا کرنے والا ہے۔]

۳۔ جن مشرکین جن کے ساتھ کوئی امن کا معاہدہ نہیں ہوا تھا ان کو بھی اشہر حرم کے ختم ہونے تک (پچاس دن) مہلت دی گئی:

وَأَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ (سورۃ التوبۃ، آیت ۳)

[اور اعلان عام ہے اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے حج اکبر کے دن تمام لوگوں کے لیے کہ اللہ مشرکین سے بری الذمہ ہے، اور اس کا رسول بھی۔]

۱-الف۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، ''سورۃ التوبۃ کے ابتدائی حصے کا زمانۂ نزول''، سہ ماہی ''فکر و نظر''، ج ۵۳، ش ۱ (۲۰۱۵ء)، ص ۵-۴۰۔

۲۔ أحكام أهل الذمة، ج ۱، ص ۳۳۶۔

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ (سورۃ التوبۃ، آیت ۵)

[پس جب حرام مہینے گزر جائیں تو ان مشرکین کو قتل کرو جہاں بھی انہیں پاؤ۔]

۴۔ البتہ وہ مشرکین جن کے ساتھ امن کا معاہدہ موقتاً ہوا تھا اور انہوں نے نقض معاہدہ بھی نہیں کیا تھا ان کے متعلق حکم دیا گیا کہ ان کے ساتھ کیے گئے معاہدوں پر وقت مقررہ تک پوری طرح عمل کیا جائے:

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ (سورۃ التوبۃ، آیت ۴)

[بجز ان مشرکین کے جن سے تم نے معاہدے کیے پھر انہوں نے اپنے عہد کے پورا کرنے میں تمہارے ساتھ کوئی کمی نہیں کی اور نہ تمہارے خلاف کسی کی مدد کی تو ایسے لوگوں کے ساتھ تم بھی مقررہ مدت تک عہد پورا کرو۔]

پس ابن القیم کی رائے میں ان آیات سے یہ استدلال غلط ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ امن معاہدات کا جواز منسوخ ہو چکا ہے۔

سورۃ التوبۃ کی آیات کے زمانۂ نزول کے متعلق آیات کے اندرونی شواہد اور سیرت و تفسیر کی روایات، نیز قدیم و جدید اہم تفاسیر اور فقہی نصوص کے تفصیلی تجزیے کے بعد میری رائے اس سے کچھ مختلف بنی ہے۔ میری رائے یہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، کہ چار مہینوں کی مہلت ان تین گروہوں کو دی گئی:

۱۔ وہ مشرکین جن کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں ہوا تھا؛

۲۔ وہ مشرکین جن کے ساتھ امن کا معاہدہ مطلقاً وقت کی قید کے بغیر ہوا تھا؛ اور

۳۔ وہ مشرکین جن کے ساتھ امن کا معاہدہ موقت ہوا تھا لیکن انھوں نے اس معاہدے کی خلاف ورزی کی تھی۔

اس عمومی حکم سے مشرکین میں صرف اس قسم کو استثنا دی گئی جن کے ساتھ امن کا معاہدہ موقت ہوا تھا اور جنھوں نے اس معاہدے کی خلاف ورزی نہیں کی تھی۔ البتہ مشرکین کی پہلی تین قسموں سے

تعلق رکھنے والے ان افراد کو بھی آیت ۶ میں استثنا دی گئی جنھوں نے مسلمانوں سے پناہ مانگی۔

ان احکام کا نزول رمضان ۹ ھ میں ہوا تھا اگرچہ ان کا اعلان عام ۹ ذوالحجہ ۹ ھ کو کیا گیا۔ محرم ۱۰ ھ کے خاتمے پر آیت ۲ میں مذکور چار مہینوں کی مہلت کا اختتام ہوا۔ آیت ۴ میں مذکور مشرکین کی چوتھی قسم، بنوضمرہ اور بنومدلج، کے ساتھ موقت معاہدات کی مدت میں اعلان براءت کے وقت ۹ مہینے باقی تھے۔ اس لیے ان کے خلاف رمضان ۱۰ ھ سے قبل کوئی اقدام نہیں کیا جاسکتا تھا۔ دیگر عام مشرکین کے خلاف عمومی اقدام محرم ۱۰ ھ کے بعد شروع ہوتا لیکن تب تک انھوں نے عمومی طور پر اسلام قبول کرلیا تھا، یا جنھوں نے قبول نہیں کرنا تھا وہ جزیرۃ العرب سے نکل گئے تھے، اس لیے اس اقدام کی عملی طور پر ضرورت پیش ہی نہیں آئی۔ اسی طرح بنوضمرہ اور بنومدلج کے خلاف بھی اقدام کی ضرورت پیش نہیں آئی اور جب رسول اللہ ﷺ ذوالحجہ ۱۰ ھ میں حج کے لیے آئے تو اس سے پہلے ہی پورا جزیرۃ العرب مسلمان ہو چکا تھا۔ (۱۲ الف)

امن معاہدات کے عدم جواز کی ایک دلیل یہ بھی دی جاتی ہے کہ یہ جہاد کی فرضیت کو ساقط کرنے کے مترادف ہے۔ یہ استدلال بھی قطعاً غلط ہے۔ اگر جہاد کا مقصد قتال کے بغیر معاہدے کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہو اور قتال کی علت محاربہ ہو جو مفقود ہو تو ''خواہ مخواہ'' قتال کی کاروائی کے لیے جواز کہاں سے فراہم کیا جائے گا؟ فقہاء کی غالب اکثریت نے جب محاربے کو قتال کی علت قرار دیا تو اس کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ امن معاہدہ موقتاً بھی جائز ہو اور مطلقاً بھی۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے:

امام شافعی سے اس سلسلے میں دو اقوال مروی ہیں۔ ایک یہ کہ **موادعۃ** میں وقت کی قید بیان کرنا ضروری ہے اور ایک وقت میں دس سال سے زائد مدت کے لیے **موادعۃ** نہیں کیا جاسکتا، البتہ اگر مصلحت کا تقاضا ہو تو دس سال بعد پھر مزید مدت کا اضافہ کیا جاسکے گا۔ **کتاب الأم** میں خود امام شافعی نے تصریح کی ہے (اگر اس کتاب اور بالخصوص اس حصے کی ان کی طرف نسبت صحیح ہو):

---

۱۲ الف۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، ''سورۃ التوبۃ کے ابتدائی حصے کا زمانۂ نزول''، سہ ماہی ''نظر''، ج ۵۳، ش ۱ (۲۰۱۵ء)، ص ۵۔۴۰۔

و لا يهادن الا الى مدةٍ ، و لا يجاوز بالمدة مدة أهل الحديبية ، كانت النازلة ما كانت ۔ فان كانت بالمسلمين قوة قاتلوا المشركين بعد انقضاء المدة ۔ فان لم يقو الامام فلا بأس بأن يحدد مدةً مثلها أو دونها ، و لا يجاوزها من قبل أن القوة للمسلمين و الضعف لعدوهم قد يحدث في أقلّ منها ۔[۳]

[مدت کی تحدید کے بغیر امن معاہدہ نہیں کیا جائے گا، نہ ہی اہل حدیبیہ کی مدت سے تجاوز کیا جائے گا چاہے مسلمانوں پر کتنی ہی بڑی مصیبت آئی ہو۔ پھر اگر مسلمانوں کے پاس قوت ہو تو وہ مدت کے اختتام پر مشرکین کے ساتھ جنگ کر سکتے ہیں، اور اگر ان کے حکمران کے پاس قوت نہ ہو تو اہل حدیبیہ کی مدت کے برابر یا اس سے کم مدت کے لیے پھر معاہدہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس مدت سے تجاوز نہیں کرے گا، کیونکہ مسلمانوں کی قوت یا دشمن کی کمزوری اس مدت سے قبل بھی سامنے آسکتی ہے۔]

اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ قتال کی علت کفر یا شوکت کفر ہے:

و ان هادنهم الى أكثر منها فمنتقضة لأن أصل الفرض القتال حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية ۔[۴]

[اگر مسلمانوں نے کفار کے ساتھ اہل حدیبیہ کی مدت سے زیادہ کے لیے معاہدہ کیا تو اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی کیونکہ اصل فرضیت قتال کی ہے یہاں تک کہ یا وہ ایمان قبول کریں یا جزیہ دیں۔]

اس مفروضے کی غلطی ہم پیچھے واضح کر چکے ہیں۔ اس قول کی ایک اور بنیاد یہ امر ہے کہ امام شافعی کے نزدیک امن معاہدہ ''عقد لازم'' کی حیثیت رکھتا ہے اور اسی لیے وہ اسے جہاد کے تعطل کا باعث گردانتے ہیں۔ چنانچہ اگر معاہدے میں یہ شرط رکھی جائے کہ کوئی بھی فریق دوسرے فریق کو اطلاع دے کر یک طرفہ طور معاہدہ ختم کر سکتا ہے تو پھر امام شافعی یہ قرار دیتے ہیں کہ معاہدے میں وقت کی قید کا ذکر بھی ضروری نہیں ہے اور معاہدہ دس سال سے زائد مدت کے لیے بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ

۳۔ كتاب الأم ، كتاب الجزية ، باب المهادنة على النظر للمسلمين ، ج۹، ص۱۰۸

۴۔ ایضاً

الفاظ دیگر، امام شافعی کے نزدیک اگر امن معاہدہ عقد غیر لازم کے طور پر کیا جائے تو وقت کی قید ہٹائی جا سکتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

و لیس للامام أن یھادن القوم من المشرکین علی النظر الی غیر مدۃٍ ھدنۃً مطلقۃً ، فان الھدنۃ المطلقۃ علی الأبد ، و ھی لا تجوز لما وصفت ، ولکن یھادنھم علی أن الخیار الیہ حتی ان شاء أن ینبذ الیھم ۔ فان رأی نظراً للمسلمین أن ینبذ فعل ۔(۵)

[مسلمانوں کے حکمران کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ مشرکین کے ساتھ وقت کی قید کے بغیر مطلق امن معاہدہ کرے کیونکہ امن معاہدہ اگر مطلق ہو تو ہمیشہ کے لیے ہو جاتا ہے اور وہ جائز نہیں ہے جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں۔ تاہم وہ یہ کر سکتا ہے کہ ان کے ساتھ اس قسم کا معاہدہ اس شرط پر کرے کہ وہ جب چاہے انہیں اس کے ختم ہونے کی اطلاع دے سکتا ہے۔ پھر اگر وہ مسلمانوں کی مصلحت اس میں دیکھے کہ معاہدہ ختم کیا جائے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔]

دوسرا قول امام شافعی سے یہ مروی ہے کہ موادعۃ وقت کی قید کے بغیر مطلقاً بھی جائز ہے۔ امام احمد بن حنبل سے بھی یہی دو قول مروی ہیں اور ابن القیم نے اسی دوسرے قول کی ترجیح دی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

فھذا فیہ للعلماء قولان فی مذھب أحمد و غیرہ ۔ أحدھما : لا یجوز ۔ قال بہ الشافعی فی موضع ، و وافقہ طائفۃ من أصحاب أحمد کالقاضی فی "المجرد" و الشیخ فی "المغنی" و لم یذکروا غیرہ ۔ و الثانی : یجوز ذلک ۔ و ھو الذی نص علیہ الشافعی فی "المختصر" ۔ و قد ذکر الوجھین فی مذھب أحمد طائفۃ آخرھم ابن حمدان ۔(۶)

[پس اس معاملے میں امام احمد کے مسلک میں اور دوسرے مسالک میں علماء کے دو قول ہیں: ایک یہ کہ یہ ناجائز ہے۔ یہ بات ایک موقع پر امام شافعی نے کی ہے اور امام احمد کے اصحاب میں ایک

۵۔ ایضاً

۶۔ أحکام أھل الذمۃ ، ج ۱، ص ۳۳۶ ـ ۳۳۷

گروہ نے ان کی موفقت کی ہے، جیسے قاضی نے المجرد میں اور شیخ نے المغنی میں، اور انہوں نے اس قول کے ماسوا دوسرا قول ذکر نہیں کیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ جائز ہے۔ اسی قول کی تصریح امام شافعی نے المختصر میں کی ہے۔ امام احمد کے مسلک میں ان دونوں مواقف کا ذکر ایک اور گروہ نے کیا ہے جس میں آخری نام ابن حمدان کا ہے۔]

جہاں تک فقہائے احناف کے موقف کا تعلق ہے تو اس کو سمجھنے کے لیے ان کے تین بنیادی قانونی مفروضات پر نظر ڈالیے:

۱۔ قتال کی علت محاربہ ہے؛

۲۔ امن معاہدے کی بنیاد مصلحت پر ہے؛ اور

۳۔ امن معاہدہ عقد غیر لازم کی حیثیت رکھتا ہے۔

ان تین قانونی مفروضات کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک وقت کی قید کے بغیر مطلقاً بھی امن معاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

احناف کے یہ اصول قبول کرتے ہوئے ابن القیم کہتے ہیں کہ جیسے مصلحت کا تقاضا کبھی یہ ہوتا ہے کہ معاہدہ موقتاً کیا جائے، ایسے ہی کبھی مصلحتاً وقت کی قید کا ذکر کرنا مناسب نہیں ہوتا:

الأصل فی العقود أن تعقد علی أی صفة کانت فیها المصلحة، و المصلحة قد تکون فی هذا و هذا۔(۷)

[معاہدات کے متعلق بنیادی اصول یہ ہے کہ وہ کسی بھی ایسے انداز میں کیے جا سکتے ہوں جو مصلحت کا تقاضا ہو، اور مصلحت کبھی اس میں ہوتی ہے کہ معاہدہ وقت کی قید کے ساتھ کیا جائے اور کبھی اس میں ہوتی ہے کہ وہ وقت کی قید کے بغیر کیا جائے۔]

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ احناف امان مؤبد اور امان مطلق میں فرق کرتے ہیں۔ چنانچہ عقد ذمہ ان کے نزدیک امان مؤبد ہے اور یہ مسلمانوں کے حق میں عقد لازم ہے، جبکہ عقد امان موقت بھی ہو سکتا ہے اور مطلق بھی، فرد کے ساتھ بھی اور گروہ کے ساتھ بھی، اور ہر صورت میں وہ عقد غیر لازم ہوتا ہے۔ امام کاسانی اس موضوع پر بحث کی ابتدا میں کہتے ہیں:

۷۔ ایضاً، ص ۳۲۷

الأمان فی الأصل نوعان : أمان مؤقت ، و أمان مؤبد ۔ (۸)

[امان بنیادی طور پر دو طرح کا ہے: امان مؤقت اور امان مؤبد۔]

چونکہ آگے وہ قرار دیتے ہیں کہ امان مؤبد سے مراد عقد ذمہ ہے: **و أما الأمان المؤبد فھو المسمی بعقد الذمۃ** [جہاں تک امان مؤبد کا تعلق ہے تو اسی کو عقد ذمہ کہا جاتا ہے۔] (۹)، اس سے بعض لوگوں کو غلط فہمی لاحق ہوئی کہ صرف عقد ذمہ ہی وقت کی قید سے آزاد ہوتا ہے اور امان مؤقتہ میں وقت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے، حالانکہ ابھی ہم دیکھیں گے کہ یہ ایک بہت بڑی غلط فہمی ہے اور خود کاسانی کی تصریحات کے خلاف ہے۔ ابن القیم کہتے ہیں:

و أصحاب ھذا القول کأنھم ظنوا أنھا اذا کانت مطلقۃً تکون لازمۃً مؤبدۃً ، کالذمۃ ، فلا یجوز بالاتفاق ۔ (۱۰)

[اس قول کے اصحاب نے گویا یہ گمان کیا کہ جب امن معاہدہ مطلق ہو تو وہ عقد ذمہ کی طرح ہمیشہ کے لیے لازم ہو جاتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ بالاتفاق ناجائز ہوتا۔]

اوپر ہم نے امام شافعی کا قول نقل کیا ہے جس میں وہ خود اس مفروضے کا ذکر کرتے ہیں:

فان الھدنۃ المطلقۃ علی الأبد ۔ (۱۱)

[کیونکہ امن معاہدہ اگر مطلق ہو تو ہمیشہ کے لیے ہو جاتا ہے۔]

ابن القیم کی طرح احناف کا موقف بھی یہی ہے کہ یہ مفروضہ صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ امام کاسانی آگے امان موقت کی تفصیل میں جاتے ہوئے کہتے ہیں:

أما المؤقت فنوعان أیضاً : أحدھما : الأمان المعروف ، و ھو أن یحاصر الغزاۃ مدینۃً أو حصناً من حصون الکفرۃ فیستأمنھم الکفار فیؤمنوھم (۱۲)

۸۔ بدائع الصنائع ، ج ۶، ص ۷۱

۹۔ ایضاً، ص ۷۷

۱۰۔ أحکام اھل الذمۃ ، ج ۱، ص ۳۴۷

۱۱۔ کتاب الأم ، کتاب الجزیۃ ، باب المھادنۃ علی النظر للمسلمین ، ج ۹، ص ۱۰۸

۱۲۔ بدائع الصنائع ، ج ۶، ص ۷۱

[جہاں تک امان مؤقت کا تعلق ہے تو وہ بھی دو قسموں کا ہے: ایک معروف امان، جیسے مجاہدین کسی شہر کا یا کفار کے کسی قلعے کا محاصرہ کریں اور وہاں کے کفار کی جانب سے امان طلب کرنے پر وہ ان کو امان دیں۔]

اس کے بعد وہ اس عقد امان کے تفصیلی احکام کا جائزہ پیش کرنے کے بعد آخر میں اس عقد کی قانونی صفت بیان کرتے ہیں:

و أما صفته فهو عقد غير لازم ، حتى لو رأى الامام المصلحة فى النقض ينقض لأن جوازه مع أنه يتضمن ترك القتال المفروض كان للمصلحة فاذا صارت المصلحة فى النقض ينقض ۔(۱۳)

[جہاں تک اس کی صفت کا تعلق ہے تو یہ عقد غیر لازم ہے۔ چنانچہ جب مسلمانوں کے حکمران کو معاہدہ ختم کرنے میں مصلحت نظر آئے وہ اسے ختم کرسکتا ہے کیونکہ ان کے ساتھ جنگ کے وجوب کے باوجود ان کے ساتھ امن معاہدے کا جواز مصلحت کی بنا پر تھا۔ اب جب مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اسے ختم کیا جائے تو وہ اسے ختم کرسکتا ہے۔]

اس کے بعد مزید کئی متعلقہ احکام ذکر کرنے کے بعد وہ امان مؤقت کی دوسری قسم کا ذکر یوں کرتے ہیں:

و الثانى : الموادعة ، و هى المعاهدة و الصلح على ترك القتال ۔(۱۴)

[اور امان مؤقت کی دوسری قسم موادعہ ہے، یعنی قتال ترک کرنے کے لیے معاہدہ اور صلح۔]

پھر اس امن معاہدے کی تفصیلات کا ذکر کرنے کے بعد وہ اس کی قانونی صفت کا ذکر یوں کرتے ہیں:

و أما صفة عقد الموادعة فهو أنه عقد غير لازم محتمل للنقض ۔ فللامام أن ينبذ اليهم ۔(۱۵)

[جہاں تک عقد موادعہ کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ عقد غیر لازم ہے جسے کسی بھی وقت ختم

۱۳۔ ایضاً، ص ۷۳

۱۴۔ ایضاً، ص ۷۵

کیا جا سکتا ہے۔ پس مسلمانوں کا حکمران ان کو اس کے ختم ہونے کی اطلاع دے گا۔]

اس کے بعد وہ اس بحث پر پہنچتے ہیں کہ فریق مخالف اگر اس معاہدے کی خلاف ورزی کرے تو اس کی کیا صورتیں ہو سکتی ہیں اور کن طریقوں سے یہ معاہدہ ختم کیا جا سکتا ہے؟ یہاں وہ کہتے ہیں:

و أما بيان ما ينقض به عقد الموادعة فالجملة فيه : أن عقد الموادعة اما ان كان مطلقاً عن الوقت ، و اما ان كان مؤقتاً بوقت معلوم ـ فان كان مطلقاً عن الوقت فالذى ينتقض به نوعان : نصٌ و دلالة ـ فالنص هو النبذ من الجانبين صريحاً ـ و أما الدلالة فهى أن يوجد منهم ما يدل على النبذ، نحو أن يخرج قوم من دار الموادعة باذن الامام فقطعوا الطريق فى دار الاسلام... و ان كان مؤقتاً بوقت معلوم ينتهى العهد بانتهاء الوقت من غير الحاجة الى النبذ ـ[16]

[جن امور سے عقد موادعہ کیا جا سکتا ہے ان کے متعلق بنیادی قواعد یہ ہیں کہ: عقد موادعہ یا تو وقت کی قید سے آزاد ہوگا یا کسی مقررہ مدت تک کے لیے ہوگا۔ پس اگر یہ وقت کی قید سے آزاد ہو تو دو طریقوں سے یہ ختم ہوتا ہے: نص اور دلالت۔ نص یہ ہے کہ فریقین کی جانب سے عقد کے خاتمے کی تصریح کی جائے، جبکہ دلالت یہ ہے کہ ان کی جانب سے کوئی ایسا طرز عمل سامنے آئے جو ان کی طرف سے معاہدہ ختم کرنے کی دلیل ہو، جیسے دار الموادعہ سے کوئی گروہ اپنے حکمران کی اجازت سے دار الاسلام میں داخل ہو اور وہاں غارتگری کرے۔۔۔ اگر عقد موادعہ مقررہ مدت تک ہو تو اس مدت کے پورا ہونے پر از خود ختم ہو جاتا ہے اور اس کے لیے اعلان کی ضرورت نہیں ہوتی۔]

اب اس سے زیادہ تصریح کیا ہو سکتی ہے؟ پس احناف کا مسلک یہی ہے کہ **موادعة** موقتاً بھی کیا جا سکتا ہے اور مطلقاً بھی۔ وقت کی قید مقرر کرنا یا اسے مطلق چھوڑ دینا حکمران کے اجتہاد پر منحصر ہے اور وہ پابند ہے کہ ہر فیصلہ امت مسلمہ کے مفاد اور مصلحت کو مدنظر رکھ کر کرے۔[17]

۱۵۔ ایضاً، ص ۷۷

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ اس بات کو فقہاء ایک قاعدے کی صورت میں یوں پیش کرتے ہیں:

ابن القیم اس طرح کے مطلق امن معاہدے کے متعلق احناف کے موقف کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

و المذكور عن أبی حنيفة أنها لا تكون لازمةً بل جائزةً ، فانه جوّز للامام فسخها متى شاء ـ (۱۸)

[ابوحنیفہ کی جو رائے ذکر کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ یہ عقد لازم نہیں بلکہ جائز ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے حکمران کو اختیار دیا ہے کہ وہ جب چاہے اسے فسخ کر سکتا ہے۔]

واضح رہے کہ مالکیہ کا قول بھی احناف کے موافق ہے۔ (۱۹)

جمہور فقہاء موادعة کو، چاہے وہ مطلق ہو یا موقت، عقد لازم سمجھتے ہیں، یعنی کوئی بھی فریق دوسرے فریق کی مرضی کے بغیر یکطرفہ طور پر معاہدہ ختم نہیں کر سکے گا۔ احناف ہر دو صورتوں میں اسے عقد غیر لازم قرار دیتے ہیں، یعنی کوئی بھی فریق اسے کسی بھی وقت یکطرفہ طور پر ختم کر سکے گا، البتہ مسلمانوں پر لازم ہے کہ اگر وہ اسے یکطرفہ طور پر ختم کر رہے ہوں تو دوسرے فریق کو اپنے فیصلے سے صراحتاً آگاہ کر دیں اور انہیں احتیاطی تدابیر اپنانے کا پورا موقع دیں۔ حنابلہ میں امام ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ مطلق ہونے کی صورت میں موادعة غیر لازم ہوتا ہے، جبکہ موقت ہونے کی صورت میں لازم ہوتا ہے لیکن اسے غیر لازم کیا جا سکتا ہے اگر فریقین معاہدے میں اس کا ذکر کریں۔ (۲۰)

التصرف بالرعية منوط بالمصلحة ـ (مجلة الأحكام العدلية ،مادة ۵۸)

[رعایا کے ساتھ حاکم کے تصرف کی بنیاد مصلحت پر ہے۔]

۱۸ـ **أحكام أهل الذمة** ،ج۱،ص۳۳۷

۱۹ـ محمد بن أحمد بن عرفۃ الدسوقی، **حاشية على الشرح الكبير** ،(القاھرۃ: عیسی البابی الحلبی، ۱۹۳۱ء)ج۲،ص۱۹۰

۲۰ـ **أحكام أهل الذمة** ،ج۱،ص۳۳۷۔ واضح رہے کہ امام ابن القیم کے استاد شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ کا بھی یہی موقف ہے کہ امن معاہدہ بغیر وقت کی قید کے کیا جا سکتا ہے اور اس طرح کا عقد غیر لازم ہوگا، جبکہ موقت ہونے کی صورت میں عقد لازم ہوگا۔ (**قاعدة فی قتال الكفار** ،ص۱۲۶ـ۱۲۷)

فصل دوم: نقض معاہدہ اور نبذ معاہدہ

فقہاء نے تصریح کی ہے کہ معاہدے کی خلاف ورزی (جسے اصطلاحاً نقض کہا جاتا ہے) دو طرح سے ہوتی ہے: صراحتاً اور دلالۃً۔ اول الذکر صورت میں ایک فریق دوسرے فریق کو واضح طور پر آگاہ کر دیتا ہے کہ خود کو معاہدے کا پابند نہیں سمجھتا۔ دوسری صورت میں نقض کی تصریح تو نہیں ہوتی لیکن ایک فریق اس طرح کا رویہ اختیار کر لیتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود کو معاہدے کا پابند نہیں سمجھتا۔ (۲۱) نقض کی ہر دو صورتوں میں مسلمانوں کو یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اعلان کیے بغیر ہی اس فریق کے ساتھ جنگ کا آغاز کریں۔ تاہم اگر نقض صریح نہ ہو بلکہ دلالت پر مبنی ہو اور معاملے میں کچھ ابہام پایا جاتا ہو تو مسلمان یہ معلوم کرنے کی کوشش ضرور کریں گے کہ کیا فریق مخالف خود کو معاہدے کا پابند سمجھتا ہے اور نقض معاہدہ صرف چند لوگوں کا ذاتی فعل ہے یا متعلقہ حکومت ہی اب معاہدے سے آزاد ہونا چاہتی ہے۔ یہ معلوم کرنا اس لیے ضروری ہوگا کہ مسلمان کہیں خود ہی نقض معاہدہ کے مرتکب نہ ہو جائیں۔

رسول اللہ ﷺ کے اسوۂ حسنہ سے یہی صحیح طریقہ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ غزوۂ احزاب کے موقع پر جب بنو قریظہ کے متعلق اطلاع ملی کہ وہ معاہدہ توڑنا چاہتے ہیں تو آپ نے حالات معلوم کرنے کے لیے ان کے سرداروں کے پاس وفد بھیجا جس نے واپس آکر تصدیق کی کہ وہ معاہدہ توڑنا ہی چاہتے ہیں۔ اس کے بعد جب حملہ آور لشکر واپس ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے فوراً ہی بنو قریظہ پر حملہ کیا اور اس سلسلے میں کوئی باقاعدہ اعلان نہیں کیا۔ (۲۲) اسی طرح جب اہل مکہ نے خزاعہ پر حملہ کر کے معاہدۂ حدیبیہ کی خلاف ورزی کی تو رسول اللہ ﷺ نے ایک وفد ان کے پاس بھیجا جس نے ان کے سامنے تین باتیں رکھیں کہ وہ ان میں سے کسی ایک کا انتخاب کریں: یا تو خزاعہ کو تاوان اور دیت ادا کریں؛ یا مجرموں کی حمایت سے دست کش ہوں؛ اور یا معاہدۂ حدیبیہ کو ختم قرار دیں۔ قریش کے نوجوانوں نے جوش میں آکر اس آخری بات کو قبول کیا اور بزرگ اس پر خاموش رہے یا چند نے

۲۱۔ بدائع الصنائع، ج ۶، ص ۷۷

۲۲۔ صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الاحزاب، حدیث رقم ۳۸۰۴

ان کی حمایت بھی کی۔ [۲۳] بعد میں ان کے سوچنے سمجھنے والے لوگوں کو پشیمانی ہوئی اور انہوں نے حضرت ابوسفیان کو تجدید معاہدہ کے لیے بھیجا مگر رسول اللہ ﷺ نے ان سے ملاقات نہیں کی اور وہ یکطرفہ طور پر معاہدۂ حدیبیہ کی تجدید کا اعلان کر کے واپس لوٹ گئے۔ تاہم اس یکطرفہ اعلان کی کوئی قانونی حیثیت نہیں تھی، کیونکہ معاہدہ ٹوٹ جانے کے بعد دوبارہ معاہدے کے لیے دونوں فریقوں کی رضامندی ضروری ہوتی ہے۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے مکہ کی طرف لشکر کشی کی اور ان کی غفلت میں ہی مکہ کے دامن تک پہنچ گئے۔ پھر اہل مکہ کو دروازے کھولنے ہی پڑے۔

قرآن کریم نے بھی نقض معاہدہ کی بعض صورتوں کا ذکر کیا ہے اور واضح کیا ہے کہ ایسی صورتوں میں معاہدہ ختم ہوا سمجھا جائے گا:

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ (سورۃ التوبۃ، آیت ۴)

[بجز ان مشرکین کے جن سے تم نے معاہدے کیے پھر انہوں نے اپنے عہد کے پورا کرنے میں تمہارے ساتھ کوئی کمی نہیں کی اور نہ تمہارے خلاف کسی کی مدد کی تو ایسے لوگوں کے ساتھ تم بھی مقررہ مدت تک عہد پورا کرو۔]

أَلاَ تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَؤُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ (سورۃ التوبۃ، آیت ۱۳)

[کیا تم ایسے لوگوں سے جنگ نہیں کرو گے جنہوں نے اپنے عہد توڑ دیے اور جنہوں نے رسول کو ملک سے نکال دینے کا قصد کیا اور زیادتی ابتدا بھی انہوں نے کی؟]

معروف شافعی فقیہ امام نووی نے نقض معاہدہ کی صورتوں میں مندرجہ ذیل امور کا ذکر کیا ہے: دار الاسلام پر حملہ، حملہ آوروں کی مدد، دار الاسلام کے کسی باشندے کی جان یا مال پر تعدی۔ [۲۴]

اگر دوسرے فریق نے ابھی نقض معاہدہ نہیں کیا مگر اس بات کے واضح اشارے مل جائیں کہ وہ نقض معاہدہ کا ارتکاب کرنا چاہتے ہیں اور کسی مناسب موقع پر اچانک ہی اسلامی ملک پر حملہ کر لیں

۲۳۔ الزرقانی بحوالہ مغازی ابن عائذ، ج۲، ۲۳۶؛ شبلی نعمانی، سیرت النبی ﷺ، ج۱، ص۲۹۴

۲۴۔ المجموع شرح المهذب، ج۲۱، ص۲۱۴

گے تو ایسی صورت میں مسلمان از خود معاہدے کے خاتمے کا اعلان کر سکتے ہیں، البتہ وہ جنگ سے پہلے فریق مخالف کو مناسب موقع دیں گے، یعنی اس پر اچانک ہی حملہ نہیں کریں گے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ
(سورۃ الأنفال، آیت ۵۸)

[اور اگر تمہیں کسی قوم کی جانب سے خیانت کا قوی اندیشہ ہو تو معاہدے کو علانیہ اس کے آگے پھینک دو۔]

یہ حکم متوقع نقض (Anticipated Breach) کی صورت میں ہے نہ کہ عملاً واقع شدہ نقض (Actual Breach) کی صورت میں۔ [۲۵] یہ بھی واضح رہے کہ یہ ساری بحث امن کے معاہدات سے متعلق ہے۔ ضروری نہیں کہ دیگر معاہدات کی خلاف ورزی اعلان جنگ کے مترادف سمجھی جائے۔

فصل سوم: معاہدات کے متعلق بین الاقوامی قانون

معاہدات کے متعلق بین الاقوامی قانون پہلے زیادہ تر رواج اور عرف (Custom) پر مبنی تھا۔ تاہم اب اس کا زیادہ تر حصہ "میثاق ویانا برائے قانونِ معاہدات، ۱۹۶۹ء" کی صورت میں منضبط کیا جا چکا ہے۔ میثاق ویانا کے مطابق امن معاہدہ، چاہے مطلق ہو یا موقت، ہر دو صورتوں میں عقد لازم ہوتا ہے۔ گویا یہ اصول امام شافعی کے قول کے موافق ہے۔ اس میثاق کے مطابق معاہدہ ختم کرنے کے طریق کار کے لحاظ سے معاہدات کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ کسی خاص مقصد یا مدت تک کے لیے کیے جانے والے معاہدات؛ اور
۲۔ مطلق معاہدات۔ [۲۶]

۲۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: مولانا مدرار اللہ مدرار، قول فیصل (مردان: مکتبہ نوائے ملت، ۱۹۶۳ء)، ص ۱۹-۲۰

۲۶۔ اس موضوع پر میثاق ویانا کی دفعات کے اچھے تجزیے کے لیے دیکھیے:
Malcolm N. Shaw, *International Law* (Cambridge University Press, 2003), pp 851-58.

پہلی قسم کے معاہدات مقصد یا مدت کے پورا ہونے پر از خود ختم ہو جاتے ہیں۔(۲۷) اگر کوئی فریق اس قسم کے معاہدے کو مقصد یا مدت کے پورا ہونے سے پہلے ختم کرنا چاہے تو کیا کیا جائے گا؟ اس صورت میں اور معاہدات کی دوسری قسم - مطلق معاہدات - کے متعلق قاعدہ عامہ یہ ہے کہ انہیں فریقین کی مرضی سے ختم کیا جا سکتا ہے۔(۲۸) اس قاعدے کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے کہ معاہدہ اس طریقے سے بھی ختم کیا جا سکتا ہے جو فریقین نے معاہدے میں ذکر کیا ہو۔(۲۹) اگر معاہدے میں تصریح نہ کی گئی ہو تو قانون کا مفروضہ یہ ہوگا کہ کسی فریق کو یکطرفہ طور پر معاہدہ ختم کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے:

A treaty which contains no provision regarding its termination and which does not provide for denunciation or withdrawal is not subject to denunciation or withdrawal unless:

a) It is established that the parties intended to admit the possibility of denunciation or withdrawal; or

b) A right of denunciation or withdrawal may be implied by the nature of the treaty.(30)

آگے قرار دیا گیا ہے کہ اگر ایک فریق پچھلی کے تحت معاہدہ ختم کرنا چاہتا ہے تو وہ دوسرے فریق کو بارہ مہینے کا نوٹس دے گا۔(۳۱)

اس اصول کو بین الاقوامی قانون کے ماہرین بھی متنازعہ مانتے ہیں۔ رواجی قانون اس سلسلے میں واضح نہیں تھا کیونکہ ریاستوں کا طرز عمل یکساں نہیں تھا۔ بعض ریاستوں کا موقف یہ تھا کہ معاہدے سے دستبرداری یا یکطرفہ طور پر اس کے خاتمے کا اعلان ریاست کے اقتدار اعلیٰ کی صفت کا لازمی تقاضا تھا، جبکہ دوسری ریاستوں کو اس سے اختلاف تھا۔ ہم نے دیکھا کہ فقہاء کا بھی اس امر میں اختلاف

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ میثاق ویانا، دفعہ ۵۵ اور ۵۷

۲۹۔ ایضاً، دفعہ ۵۷

۳۰۔ ایضاً، دفعہ ۵۶، ذیلی دفعہ ا

۳۱۔ ایضاً، ذیلی دفعہ ۲

تھا کہ کیا اس قسم کا معاہدہ عقد لازم ہوتا ہے یا غیر لازم؟ تاہم یہ اتنا سنگین مسئلہ نہیں ہے کیونکہ اسلامی قانون کے اصولوں کے مطابق بعض صورتوں عقد لازم کو بھی ختم کیا جا سکتا ہے۔ میثاق ویانا نے بھی اس مقصد کے لیے تین اسباب ذکر کیے ہیں:

۱۔ معاہدے کے دوسرے فریق کی جانب سے معاہدے کی کسی اہم شق کی خلاف ورزی[۳۲]؛

۲۔ معاہدے کی شقوں پر عمل کا ناممکن ہو جانا[۳۳]؛ اور

۳۔ حالات میں واقع ہونے والی ایسی تبدیلی جس کے بعد معاہدے پر عمل کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہ جاتی۔[۳۴]

ان میں سے ہر شق کے مفہوم اور تفصیلی جزئیات پر ماہرین میں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ تاہم اتنی بات یقینی ہے کہ اگر دو ریاستوں کے درمیان معاہدہ امن کے لیے ہوا ہو اور ان میں ایک فریق اس معاہدے کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دوسرے فریق پر عدوان کرے تو فریق ثانی کو جوابی کاروائی کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور اسے معاہدے کی خلاف ورزی کے لیے ذمہ دار نہیں قرار دیا جا سکتا۔

بین الاقوامی قانون کے ماہرین کا اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ عملاً نقض (Actual Breach) واقع ہو جائے تو کیا معاہدہ برقرار رہے گا یا دوسرا فریق بھی معاہدے کی قید سے آزاد ہو جاتا ہے۔ میثاق ویانا کے مطابق عملاً نقض واقع ہونے کی صورت میں بھی معاہدہ برقرار رہتا ہے اور دوسرا فریق معاہدے سے تبھی آزاد ہو سکے گا جب وہ باقاعدہ طور پر معاہدے کے خاتمے کا اعلان کرے اور کم از کم تین مہینوں کا نوٹس دے۔[۳۵] تاہم ریاستوں اور قانون کے ماہرین کی جانب سے اس شق پر مسلسل اعتراض کا سلسلہ بھی جاری ہے۔[۳۶] یہ بات بھی واضح ہے کہ اس اصول کا

۳۲۔ ایضاً، دفعہ ۶۰

۳۳۔ ایضاً، دفعہ ۶۱

۳۴۔ ایضاً، دفعہ ۶۲

۳۵۔ ایضاً، دفعہ

۳۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Linos Alexander Sicilianos, *The Relationship between Reprisals and Denunciation or Termination of a Treaty*, European Journal of

اطلاق عام معاہدات پر ہوسکتا ہے لیکن جہاں تک امن معاہدے کا معاملہ ہے اس پر اس اصول کا اطلاق ممکن نہیں ہے۔ اگر ایک ریاست نے دوسری ریاست کے ساتھ کیا گیا امن کا معاہدہ توڑتے ہوئے اس پر حملہ کیا تو کیا دوسری ریاست اسے تین مہینوں کا نوٹس دے گی؟ یا جوابی کاروائی کرے گی؟

پس اسلامی قانون اور موجودہ بین الاقوامی قانون کا اس سلسلے میں کچھ خاص اختلاف نہیں ہے۔ تاہم مسلمان ریاستوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ بین الاقوامی فورم پر قانون سازی کے مرحلوں میں خصوصی دلچسپی لیں اور کاروائی میں عملی حصہ لیں تا کہ اسلامی قانون کے قواعد بین الاقوامی قانون کا باقاعدہ حصہ بن جائیں۔

فصل چہارم: مسلمانوں پر ظلم اور معاہدۂ امن

جیسا کہ پچھلے ابواب میں واضح کیا گیا، اگر کسی علاقے میں مسلمانوں پر ظلم ہو رہا ہو تو ان کی مدد دارالاسلام کے مسلمانوں پر لازم ہو جاتی ہے اور یہ مدد بعض اوقات باقاعدہ فوجی حملے کی صورت میں مطلوب ہوتی ہے۔ تاہم مسلمان اس میں لازماً لحاظ رکھیں گے کہ وہ امن کے معاہدے کی خلاف ورزی نہ کریں۔

وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ (سورۃ الأنفال، آیت ۷۲)

[اگر وہ دین کے معاملے میں تم سے مدد مانگیں تو ان کی مدد کرنا تم پر فرض ہے، لیکن کسی ایسی قوم کے خلاف نہیں جس سے تمہارا معاہدہ ہو چکا ہو۔]

بعض علماء کی رائے ہے کہ اگر غیر مسلم حکومت اپنی مسلمان رعایا پر ظلم کرتی ہے تو اس سے وہ معاہدہ از خود ختم ہو جاتا ہے جو اس نے اسلامی ملک کے ساتھ کیا ہوتا ہے۔ گویا مسلم رعایا پر ظلم کو دلالۃً نقض سمجھ لیا جاتا ہے۔(۳۷) تاہم یہ موقف مذکورہ بالا آیت کریمہ کی روشنی میں صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ اس آیت کریمہ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسلمانوں کا غیر مسلموں سے امن کا معاہدہ ہوا ہے اور وہ

International Law, (1993), 341-59.

۳۷۔ قول فیصل، ص ۴

غیر مسلم اپنی مسلمان رعایا پر ظلم کریں تو دار الاسلام کے مسلمان ان مظلوم مسلمانوں کی مدد اس وقت
تک نہیں کر سکیں گے جب تک معاہدہ برقرار رہتا ہے۔ گویا ان کی مدد کی ایک ہی راہ ہے اور وہ یہ
اس معاہدۂ امن کے خاتمے کا اعلان کیا جائے۔

دراصل لوگوں کو فقہاء کی بعض عبارات کے سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہے۔ فقہاء نے قرار دیا ہے
اگر غیر مسلم جن کے ساتھ معاہدہ ہوا ہے کسی مسلمان کو قتل کر دیں تو اس سے ان کے ساتھ کیا گیا معاہ
امن ختم ہو جاتا ہے۔ شافعی فقیہ امام ابو اسحاق الشیرازی کہتے ہیں:

اذا نقض أهل الهدنة عهدهم بقتالٍ أو مظاهرة عدوٍ أو قتل مسلمٍ أو أخذ مالٍ ، انتقضت الهدنة ۔[۳۸]

[اگر امن کا معاہدہ کرنے والی قوم نے جنگی اقدام، دشمن کی امداد یا مسلمان کی جان یا مال پر عدوان کر کے معاہدے کی خلاف ورزی کی تو معاہدہ ٹوٹ جائے گا۔]

بعض عبارات میں تو صراحتاً غیر مسلم ذمی کے قتل کی صورت میں بھی یہی حکم بیان ہوا ہے۔ ذ
کے لفظ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے اور ان عبارات کا ان کے سیاق وسباق اور دیگر نصوص کی روشنی
میں مطالعے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب دار الاسلام کے کسی
باشندے پر ظلم ہو، چاہے وہ باشندہ مسلمان ہو یا غیر مسلم۔ گویا اسے دار الاسلام پر حملہ تصور کیا جاتا
اور، جیسا کہ پچھلی سطور میں واضح کیا گیا، حملے ہونے کی صورت میں دار الاسلام کی حکومت کے لیے
ضروری نہیں رہتا کہ وہ معاہدہ ختم ہونے یا جنگ شروع ہونے کا باقاعدہ اعلان کرے۔

اسی طرح بعض عبارات میں صراحتاً دار الاسلام کے اندر غارتگری کا ذکر آیا ہے، جیسا کہ ہم نے
کاسانی کے حوالے اوپر ذکر کیا۔ پس یہ حکم اس صورت میں ہے جب معاہدے کا دوسرا فریق دار
الاسلام کے کسی باشندے کے حقوق پر تعدی کرے۔ اگر وہ اپنے ہاں مقیم مسلمانوں پر تعدی کرے
اس سے از خود معاہدۂ امن ختم نہیں ہوتا۔

البتہ امن معاہدے میں یہ شرط رکھی جا سکتی ہے کہ مسلم رعایا کو مذہبی آزادی دی جائے گی اور ا

۳۸۔ المهذب ، كتاب السير ، باب الهدنة ، ج ۳، ص ۵۱۹

کے حقوق غصب نہیں کیے جائیں گے۔ ایسی صورت میں اگر وہ لوگ مسلم رعایا پر مظالم ڈھانا شروع کریں اور بالخصوص اسے مذہبی شعائر پر عمل سے روکیں ہے تو یہ نقض معاہدہ ہوگا۔ تاہم کیا ایسی صورت میں معاہدہ ختم تصور ہوگا یا نہیں؟ اس پر دو امکانات ہیں:

اگر اس شرط کو معاہدے کی بنیادی شروط میں شامل سمجھا جائے تو اس شرط کی خلاف ورزی پر معاہدہ ختم تصور ہوگا اور دارالاسلام کے مسلمانوں کو معاہدے کے خاتمے کا اعلان کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی؛ اور اگر اسے ایک ضمنی شرط تصور کیا جائے تو اس کی خلاف ورزی پر معاہدہ ختم نہیں ہوگا اور دارالاسلام کے مسلمان اقدام سے پہلے معاہدے کے خاتمے کا اعلان کریں گے۔

پس یہ حالات و قرائن پر منحصر ہوگا کہ اسے بنیادی شرط مانا جائے اور یہ کہا جائے کہ معاہدہ اسی مقصد کے لیے کیا گیا تھا، یا اسے ایک ضمنی شرط سمجھا جائے جس کی خلاف ورزی پر دارالاسلام کی حکومت کو یہ حق تو مل جاتا ہے کہ وہ جارحین کے ساتھ پر امن تعلقات ختم کرے لیکن اقدام سے پہلے وہ بہر حال معاہدے کے خاتمے کا اعلان کرے گی۔

فصل پنجم: امن معاہدات کا افراد پر اثر

ایک سوال یہاں مسلمانوں کی جانب سے انفرادی کوششوں کے متعلق بھی پیدا ہوتا ہے۔ دار الاسلام کا حکمران جب غیر مسلموں کے ساتھ امن کا معاہدہ کرے تو دارالاسلام کے تمام باشندے اس معاہدے کے پابند ہو جاتے ہیں۔ وہ نہ صرف خود اس معاہدے پر لفظ اور روح کا لحاظ رکھتے ہوئے عمل کریں گے بلکہ حکومت کو بھی اس پر مجبور کریں گے کہ وہ معاہدے پر عمل کرے۔ اسلامی تاریخ میں اس کی کئی روشن مثالیں ملتی ہیں کہ مسلمان فقہاء نے حکومت وقت پر کڑی تنقید کی اور اسے معاہدے کی پابندی پر مجبور کیا۔(۳۹) پس اگر کہیں مسلمانوں پر ظلم ہو رہا ہو اور قرآنی حکم کے بموجب ان کی نصرت واجب ہو چکی ہو لیکن حکومت یہ عذر پیش کرے کہ وہ جارحین کے ساتھ امن کے معاہدے میں بندھی ہوئی ہے تو مسلمان باشندے اس وقت تک مظلوم مسلمانوں کی مدد نہیں کر سکیں

۳۹۔ مثال کے طور پر ملاحظہ کریں: فتوح البلدان، ص۱۲۲ اور ۱۵۶

گے جب تک کہ حکومت اس معاہدے کے خاتمے کا اعلان نہ کرے۔ اگر ایسے میں چند لوگوں کی رائے یہ ہے کہ معاہدہ ختم ہونا چاہیے تو انہیں حق ہوگا کہ وہ اس سلسلے میں رائے عامہ ہموار کریں اور حکومت پر دباؤ ڈالیں کہ وہ معاہدے کے خاتمے کا اعلان کرے۔ حکومت رعایا کی وکیل ہوتی ہے اس لیے وہ وہی فیصلہ کرسکتی ہے جس کے لیے رعایا نے اسے اختیار دیا ہو۔ مزید یہ کہ حکومت کی حیثیت راعی کی ہے اور حکمران کا فیصلہ تبھی صحیح ہوگا جب وہ مسلمانوں کی مصلحت پر مبنی ہو (**تصرف الامام بالرعیة منوط بالمصلحة**)۔

یہ بھی واضح رہے کہ مصلحت کا تعین کسی اٹکل پچو طریقے سے نہیں کیا جائے گا، نہ ہی اسے عقل کے فیصلے پر منحصر رکھا گیا ہے، بلکہ مصلحت وہی جسے شریعت مصلحت کہے۔[۴۰] حاکم ایسا کوئی حکم نہیں دے سکتا جو شریعت کے خلاف ہو اور اگر اس نے ایسا کوئی حکم دیا تو اس کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے، اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

لا طاعة لمخلوق فی معصیة اللہ عز و جل۔[۴۱]

[جس معاملے میں اللہ عز و جل کی نافرمانی ہوتی ہو اس میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔]

پس ایسی حکومت اپنا شرعی جواز کھو بیٹھتی ہے جو شریعت کی خلاف ورزی کرتی ہے۔ ایسی حکومت کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ شریعت کی پیروی کرے اور اگر وہ شریعت کی مخالفت پر ہی مصر ہو تو اسے تبدیل کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ یہ کوشش پرامن ہوگی، رائے عامہ ہموار کرکے حکومت کو تبدیل کیا جائے گا، مسلح کوشش صرف اس وقت کی جاسکتی ہے جب پرامن ذرائع سے تبدیلی ممکن نہ ہو، رائے عامہ حکومت کے خلاف ہو، اور مخالفین کے پاس اتنی قوت ہو کہ وہ ناجائز حکومت کو تبدیل کرکے صحیح حکومت قائم کرسکیں۔ اگر ان میں کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو تو مسلح جدوجہد نہیں کی جائے گی۔

۴۰۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: امام ابوحامد محمد بن محمد الغزالی، **المستصفی من علم الأصول** (بیروت: داراحیاء التراث العربی، تاریخ ندارد)، ج ۱، ص ۲۱۶ تا ۲۲۳

۴۱۔ **مسند احمد، مسند العشرة المبشرین بالجنة، و من مسند علی رضی اللہ عنه**، حدیث رقم ۱۰۴۱

ایسی صورت میں جبکہ مسلمانوں پر ظلم ہو رہا ہو اور دار الاسلام کی حکومت معاہدہ نہیں توڑنا چاہتی اور اس کی تبدیلی بھی ناممکن ہو، یا بہت مشکل ہو، اور بعض افراد کی رائے یہ ہو کہ دار الموادعہ کی مسلمان رعایا کو فوری مدد کی ضرورت ہے تو معاہدہ ختم ہونے تک وہ انفرادی طور پر ان کی مدد کے لیے نہیں جا سکتے۔ ایسی صورت میں ان کے لیے کیا راستہ باقی بچتا ہے؟ کیا یہی کہ وہ اپنے ملک کی شہریت ترک کر دیں؟ کیا حضرت ابوبصیر رضی اللہ عنہ کے واقعے سے اس سلسلے میں استدلال کیا جا سکتا ہے؟

حصۂ سوم:

آداب القتال

(Jus in bello)

باب دہم:

جنگی آداب کے متعلق بین الاقوامی قانون

جنگ اور قتال سے متعلق بین الاقوامی قانون کے دو بڑے حصے ہیں: ایک کو jus ad bellum کہتے ہیں جس میں جنگ کے جواز اوعدم جواز سے متعلق احکام ہوتے ہیں؛ دوسرے حصے کو، جو جنگ کے طریق کار کو منضبط کرتا ہے، jus in bello کہا جاتا ہے۔ گویا اول الذکر حصہ ''علة القتال'' سے بحث کرتا ہے جبکہ ثانی الذکر ''آداب القتال'' سے متعلق ہے۔[۱] ''علة القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کا جائزہ باب پنجم میں لیا گیا۔ اس باب میں ہم آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کے چند ایسے اہم قواعد کا ذکر کریں گے جو عصر حاضر میں، اور بالخصوص پاکستان کے اندر اور آس پاس جاری جنگوں اور مسلح تصادم کے سلسلے میں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔

فصل اول: آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون - ایک تعارف

بین الاقوامی قانون کے دیگر حصوں کی طرح آداب القتال کا قانون بھی بنیادی طور پر دو مآخذ سے ماخوذ ہے؛ بین الاقوامی معاہدات (Treaty) اور بین الاقوامی رواج (Custom)۔[۲] معاہدات سے ماخوذ قانون اور رواج پر مبنی قانون میں بنیادی فرق یہ ہے کہ بین الاقوامی قانون کے مسلمہ اصول *Pacta sunt servanda* کے بموجب معاہدے کی پابندی صرف ان ریاستوں پر لازم ہوتی ہے جنہوں نے معاہدے کی توثیق کی ہو، جبکہ رواج پر مبنی قانون کا ماننا ہر ریاست پر لازم ہوتا ہے۔[۳] یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بالعموم معاہدے میں مذکور ضوابط رواج پر مبنی ضوابط کی بہ نسبت زیادہ واضح ہوتے ہیں (اگرچہ دیگر قواعد عامہ کی طرح اس قاعدے سے بھی استثناءات پائے جاتے ہیں)۔ مغرب میں بین الاقوامی قانون اپنے ارتقا کے ابتدائی مراحل میں زیادہ تر رواج پر مبنی تھا۔ تاہم انیسویں صدی کے آخر سے باقاعدہ کوششیں شروع ہوئیں کہ اس قانون کو معاہدات کی

۱۔ اس موضوع پر بین الاقوامی قانون کے ایک اچھے تعارف کے لئے دیکھیے:

Akehurst, *Modern Introduction to International Law*, pp 306-363.

۲۔ ایضاً، ص ۳۵۔۴۷

صورت میں مدون کیا جائے۔ چنانچہ بیسویں صدی میں کئی بین الاقوامی معاہدات کے ذریعے رواج پر مبنی بین الاقوامی قانون کو مدون کیا گیا۔ بین الاقوامی قانون کے ماہرین کے نزدیک یہ امر بھی مسلم ہے کہ بہت سے ایسے قواعد، جو پہلی دفعہ کسی بین الاقوامی معاہدے کے ذریعے وضع کیے گئے، وقت کے ساتھ ساتھ بین الاقوامی رواج کا حصہ بن گئے۔ اب صورتحال یہ ہے کہ بسا اوقات ایک ہی قاعدہ رواج سے بھی ماخوذ ہوتا ہے اور وہ کسی معاہدے میں بھی مذکور ہوتا ہے۔ پس اگر کوئی ریاست ایسے کسی قاعدے کو اپنے اوپر لازم نہ سمجھے اور دلیل یہ دے کہ اس نے تو اس معاہدے پر دستخط ہی نہیں کیے تو اس پر دوسری جانب سے یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ قاعدہ صرف معاہدے میں ہی مذکور نہیں، بلکہ یہ رواج کا بھی حصہ ہے اور رواج کی پابندی تمام ریاستوں پر لازم ہے۔

آدابِ القتال سے متعلق بین الاقوامی قانون، جسے ''بین الاقوامی قانونِ انسانیت'' (International Humanitarian Law) بھی کہا جاتا ہے، کئی معاہدات اور رواجی قواعد کا مجموعہ ہے لیکن چار جنیوا معاہدات ایسے ہیں جن کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ ان میں پہلا جنیوا معاہدہ بری جنگ میں زخمی، بیمار یا معذور ہونے والے فوجیوں کے حقوق سے متعلق ہے جبکہ دوسرا جنیوا معاہدہ بحری جنگ میں زخمی، بیمار یا معذور ہونے والے فوجیوں کے حقوق کے بارے میں ہے۔ تیسرا جنیوا معاہدہ جنگی قیدیوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے ہے اور چوتھا جنیوا معاہدہ جنگ کے دوران میں غیر مقاتلین اور عام شہریوں کے تحفظ کے لیے ہے۔ یہ چاروں معاہدات دوسری جنگ عظیم کے بعد ۱۹۴۹ء میں وضع کیے گئے اور پاکستان سمیت دنیا کی تمام ریاستوں نے ان کی توثیق کی ہے۔

جنیوا معاہدات بنیادی طور پر اس مسلح تصادم سے متعلق ہیں جس میں دو ریاستیں حصہ لیں۔ بہ الفاظِ دیگر ان معاہدات کا اطلاق ''بین الاقوامی مسلح تصادم'' (International Armed Conflict) پر ہوتا ہے۔ ان معاہدات کی صرف دفعہ ۳، جو ان چاروں معاہدات میں مشترک ہے، کا اطلاق ''غیر بین الاقوامی مسلح تصادم'' (Non-international Armed Conflict) پر ہوتا ہے۔ جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے، دوسری جنگ عظیم کے بعد ایشیا، افریقہ اور مشرق بعید میں آزادی کی جنگوں اور خانہ جنگیوں کا ایک طویل سلسلہ، جو اب تک جاری ہے، شروع ہوا۔ یہ بھی عام طور پر

دیکھا گیا ہے کہ اس قسم کے مسلح تصادم میں بالعموم عام شہری آبادی کا زیادہ نقصان ہوتا ہے۔ مسلح تصادم اور جنگ کی ان قسموں پر جنیوا معاہدات کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔ اس لیے ۱۹۷۷ء میں جنیوا معاہدات کے ساتھ دو اضافی معاہدات ملحق کیے گئے جنہیں Additional Protocols کہا جاتا ہے۔ ان دونوں اضافی پروٹوکولز کا تعلق عام شہریوں کے تحفظ سے ہے۔ البتہ پہلے پروٹوکول کا اطلاق بین الاقوامی مسلح تصادم پر ہوتا ہے اور دوسرے پروٹوکول کا اطلاق غیر بین الاقوامی مسلح تصادم پر ہوتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، پہلا پروٹوکول چوتھے جنیوا معاہدے پر مزید اضافہ ہے، جبکہ دوسرا پروٹوکول جنیوا معاہدات کی مشترک دفعہ ۳ کی توسیع اور تفصیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ بات اپنی جگہ نہایت اہم ہے کہ پہلے پروٹوکول کی دفعہ ۱، ذیلی دفعہ ۴ کے مطابق آزادی کی جنگ ''بین الاقوامی مسلح تصادم'' ہے، نہ کہ کسی ملک کا اندرونی معاملہ۔ یہ ایک بنیادی سبب ہے اس امر کا کہ پاکستان اور بھارت سمیت کئی ممالک نے ابھی تک کو دکوان پروٹوکولز کا پابند نہیں کیا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ''قانون جنیوا'' (Geneva Law) یعنی جنیوا معاہدات اور اس کے ساتھ متعلقہ اضافی پروٹوکولز مسلح تصادم سے متاثر ہونے والے افراد (Victims of Warfare) یعنی عام شہری، زخمی، بیمار اور معذور جنگجو اور جنگی قیدیوں کا تحفظ کرتے ہیں۔

آداب القتال سے متعلق بین الاقوامی قانون کا ایک دوسرا حصہ بھی ہے جسے ''قانون ہیگ'' (Hague Law) کہا جاتا ہے۔ اس قانون کا تعلق جنگ کے طریقوں اور ہتھیاروں (Means and Methods of Warfare) سے ہے۔ اسے قانون ہیگ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ۱۸۹۹ء اور ۱۹۰۷ء کے ہیگ معاہدات کے ذریعے پہلی دفعہ کوشش کی گئی کہ جنگ کے طریقوں اور ہتھیاروں پر مناسب پابندیاں لگائی جائیں اور اس سلسلے میں پہلے سے موجود بین الاقوامی رواج کے قواعد و ضوابط کو معاہدات کی صورت میں منظم اور مرتب کیا جائے۔ (۴)

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے:

Larry Maybee and Benerji Chakka, *Custom as a Source of International Humanitarian Law* (New Delhi: ICRC, 2006).

۴۔ آداب القتال کے بین الاقوامی قانون کے خلاصے اور تعارف کے لئے دیکھیے:

پس بین الاقوامی قانون انسانیت نے کوشش کی ہے کہ ایک جانب ہتھیاروں کے استعمال اور حملوں کے طریقوں میں جائز اور ناجائز کی تقسیم کر کے ریاست کے لامحدود اختیار کو محدود کیا جائے اور دوسری جانب جنگ سے متاثرہ افراد کا تحفظ کیا جائے۔ گویا اس قانون کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ جنگ کے جواز اور عدم جواز سے قطع نظر اس بات کی کوشش کی جائے کہ جنگ میں انسانیت کے تقاضوں کا حتی الامکان لحاظ رکھا جائے اور اس طرح جنگ کے نقصان کو ممکن حد تک محدود کیا جائے۔ اس قانون نے صاحبان اقتدار کو یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ جنگ میں ''سب کچھ'' جائز نہیں ہے (بالکل اسی طرح جیسے محبت میں بھی ''سب کچھ'' جائز نہیں ہوتا)۔

فصل دوم: آداب القتال کے قانون کے بنیادی اصول

اس قانون کا اولین اور بنیادی اصول ''انسانیت'' (Humanity) ہے۔ یہ قانون جنگ کو بطور ایک امر اضطراری اور امر واقعی تو مان لیتا ہے مگر قرار دیتا ہے کہ جنگ کے دوران میں انسانیت کے تقاضوں کا لحاظ رکھنا لازم ہے۔ مثال کے طور پر جنگ کے دوران میں فریق مخالف کے فوجی کو قتل کرنا اس قانون کے تحت ناجائز نہیں ہے لیکن اگر وہ ہتھیار ڈالے، یا زخمی ہو جائے، یا معذور ہو جائے، یا کسی اور وجہ سے جنگ سے باہر (hors de combat) ہو جائے تو پھر اسے قتل کرنا ناجائز ہو جاتا ہے، الا یہ کہ اس نے قید ہونے سے پہلے یا بعد میں کوئی ایسا جرم کیا ہو جس کی سزا موت ہو۔ اس آخری صورت میں بھی انسانیت کے تقاضوں کا لحاظ رکھا جائے گا۔ چنانچہ اس پر باقاعدہ مقدمہ چلایا جائے گا اور اسے صفائی کا پورا موقع دیا جائے گا۔[۵]

اسی اصول کے ایک لازمی نتیجے کے طور پر ''تمیز'' (Distinction) کا بنیادی اصول بھی وضع کیا

Hans-Peter Gasser, *International Humanitarian Law* (Haupt: Henry Dunant Institute, 1993).

۵۔ تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۸۵ کے تحت جنگی قیدی کے خلاف کسی ایسے جرم میں مقدمہ چلایا جا سکتا ہے جو اس نے قید کرنے والے فریق کے خلاف کیا ہو۔ دفعہ ۱۰۰ کے تحت اسے سزائے موت بھی سنائی جا سکتی ہے۔

گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حملے کے دوران میں جائز اور ناجائز ہدف (Target) میں فرق کیا جائے۔ چنانچہ دشمن کے فوجی ٹھکانوں پر حملہ جائز ہے جبکہ شہری آبادی، ہسپتالوں، سکولوں، بازاروں اور عبادت گاہوں پر حملہ ناجائز ہے۔ اسی طرح ایسے حملے ناجائز ہیں جن میں فوجی اور غیر فوجی دونوں کے نشانہ بننے کا احتمال ہو۔ اسی اصول پر ایسے ہتھیاروں کا استعمال بھی ناجائز ہے جس کا اثر صرف دشمن کے فوجیوں تک ہی محدود نہ ہو، مثلاً کیمیائی ہتھیار۔(۶)

تاہم، جیسا کہ ذکر کیا گیا، یہ قانون جنگ کو مکمل طور پر حرام نہیں ٹھہراتا بلکہ جنگی حملے کو جائز قرار دیتا ہے اگر اس میں اوپر مذکورہ اصولوں اور قواعد کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو۔ بہ الفاظ دیگر، اس قانون نے فوجی ضرورت (Military Necessity) کے اصول کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ اس اصول کے تحت ایسے حملوں کو جائز قرار دیا گیا ہے جن میں بنیادی ہدف دشمن کا فوجی ٹھکانہ ہو اگرچہ اس میں اضطراری طور پر کچھ عام شہری بھی نشانہ بنیں۔ ایسے حملوں میں عام شہریوں کو پہنچنے والے ضرر کو "ضمنی نقصان" (Collateral Damage) کہا جاتا ہے۔(۷)

اضطرار کے اس اصول کو انسانیت اور تمیز کے اصولوں کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو نتیجے کے طور پر ایک اور اہم اصول سامنے آجاتا ہے جسے "تناسب کا اصول" (Principle of Proportionality) کہا جاتا ہے۔ اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ جنگ میں دشمن کو صرف اتنا ہی نقصان پہنچایا جائے جتنا اس کے حملے کی پسپائی یا اس پر فتح کے حصول کے لیے ضروری ہو۔ گویا جنگ کا مقصد دشمن کا صفایا کرنا (Extermination) نہیں ہونا چاہیے۔ اس اصول کی بنیاد پر ایسے ہتھیاروں یا طریقوں کا استعمال بھی ناجائز ہو جاتا ہے جو بڑے پیمانے پر تباہی پھیلائے، یا جو غیر ضروری اذیت دے، خواہ اس کا استعمال دشمن کے فوجیوں پر ہی ہو۔(۸)

بین الاقوامی عدالت انصاف نے ایٹمی ہتھیاروں کے استعمال کے جواز و عدم جواز کے متعلق اپنے فیصلے میں واضح کیا ہے کہ ان ہتھیاروں سے آداب القتال کے چند اہم قواعد کی خلاف ورزی

۶۔ *International Humanitarian Law*, 58-61

۷۔ ایضاً، ص ۶۲۔۶۶

۸۔ ایضاً، ص ۵۰۔۵۲

ہوتی ہے۔عدالت کے مطابق ان قواعد میں اہم ترین یہ ہیں:

۱۔ شہری آبادی کونقصان پہنچانے کی ممانعت

۲۔ اندھادھند حملوں (Indiscriminate Attacks) کی ممانعت

۳۔ فریق مخالف کے فوجیوں کوغیرضروری نقصان پہنچانے کی ممانعت

۴۔ تناسب کا اصول

۵۔ جنگ میں غیر جانبدار رہنے والے ملک کونقصان پہنچانے کی ممانعت

۶۔ قدرتی ماحول کووسیع پیمانے پرنقصان پہنچانے کی ممانعت

۷۔ زہریلے مواد کے استعمال کی ممانعت۔[۹]

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے کہ بین الاقوامی قانون نے باہم ریاستوں کے مابین تعلقات کے ضمن میں معاملة بالمثل یا مجازاة (Reciprocity) کے اصول کوتسلیم کیا ہےلیکن جہاں تک آداب القتال کاتعلق ہےاس میں معاملة بالمثل کا اصول قابل قبول نہیں ہے۔ پس اگر ایک فریق دوسرے فریق کے عام شہریوں کونشانہ بنائے تب بھی دوسرے فریق کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ جواب میں شہریوں کونشانہ بنائے۔اگر اس نے بھی شہریوں کونشانہ بنایا تو یہ اسی طرح کا جرم ہوگا جیسے فریق اول کافعل جرم تھا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آداب القتال کے مسلمہ اصولوں میں ایک اصول ''جرم کے ارتکاب کے لیے انفرادی ذمہ داری'' (Individual Criminal Responsibility) ہے۔ اس اصول کے مطابق نہ صرف ریاست بلکہ ہرفرد بھی آداب القتال کی خلاف ورزی کے لیے انفرادی طور پرذمہ دار ہے۔مثال کے طور اگر کسی کمانڈر کے حکم کی اطاعت میں ماتحتوں نے کسی عبادت گاہ پرحملہ کر کے اسے مسمار کردیا اوروہاں موجود افراد کے خلاف کیمیائی ہتھیار استعمال کیے تو ماتحت یہ عذر نہیں پیش کر سکتے کہ وہ اس مجرمانہ فعل کے ارتکاب پر مجبور تھے کیونکہ ان پر لازم تھا کہ وہ اپنے کمانڈر کا حکم مانیں۔اگر

۹۔ تفصیل کے لئے دیکھیے:

Advisory Opinion on the Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons, ICJ 1996 Rep 66

عدالت میں ثابت کیا گیا کہ ماتحت عملاً اس کام پر مجبور تھے اور انہوں نے کرہاً اس کام کا ارتکاب کیا تب بھی وہ سزا سے نہیں بچ سکیں گے۔ البتہ اس بنیاد پر ان کی سزا میں تخفیف کی جاسکے گی۔ اسی طرح کمانڈر اپنے تمام افعال کے لیے بھی ذمہ دار ہوتا ہے اور اپنے ماتحتوں کے افعال کے لیے بھی۔ پس اگر کسی کمانڈر کے ماتحتوں نے کسی علاقے پر قبضہ کرنے کے بعد وہاں کی آبادی پر مظالم ڈھائے تو کمانڈر لاعلمی کا عذر نہیں پیش کر سکتا۔(۱۰)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگرچہ بین الاقوامی قانون بنیادی طور پر ریاستوں کے مابین تعلقات کو منظم کرتا ہے لیکن آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کا اطلاق ریاستوں کے علاوہ افراد پر بھی ہوتا ہے۔

فصل سوم: مقاتلین اور غیر مقاتلین میں تمیز

بین الاقوامی قانون انسانیت کا بنیادی کارنامہ یہ ہے کہ اس نے غیر مقاتلین (Non-combatants) کو جنگ کے اثرات سے محفوظ کرنے اور جنگ کے طریقوں اور

۱۰۔ اس اصول کی بنیاد پر دوسری جنگ عظیم کے بعد جاپانی اور جرمن جرنیلوں کو سزائیں دینے کے لئے خصوصی عدالتیں ٹوکیو اور نورمبرگ میں قائم کی گئیں۔ پہلے اضافی پروٹوکول کی دفعات ۸۶۔۸۷ نے اس اصول کو کمانڈر، سربراہ اور ماتحتوں پر لاگو کیا ہے۔ یوگوسلاویہ کے ٹکڑے ٹکڑے ہونے کے بعد وہاں بڑے پیمانے پر جنگی جرائم کا ارتکاب کیا گیا تو اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل نے مجرموں کو سزا دینے کے لئے خصوصی عدالت قائم کی جس نے اس اصول کو پھر تسلیم کیا۔ یہ روانڈا کے لئے قائم کی گئی خصوصی عدالت نے بھی تسلیم کیا ہے۔ اب اس قسم کے مجرموں کو سزا دینے کے لئے جو مستقل ''بین الاقوامی فوجداری عدالت'' (International Criminal Court) قائم ہوئی ہے اس کے منشور میں بھی اس اصول کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ روایتی طور پر سفیر اور سربراہ ریاست کو عام طور پر فوجداری قانون کے اطلاق سے مستثنیٰ مانا گیا تھا لیکن جنرل پنوشے کیس سے ثابت ہوا ہے کہ اب بین الاقوامی فوجداری قانون (International Criminal Law) کے اطلاق سے سفیر اور سربراہ ریاست بھی مستثنیٰ نہیں ہیں۔ سوڈان کے صدر عمر البشیر کے خلاف کاروائی کی بنیاد بھی اسی اصول پر ہے۔

ہتھیاروں کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس قانون کا اصل اصول یہ ہے کہ عام شہریوں پر حملہ ناجائز ہے۔ عام شہری صرف دو صورتوں میں حملے کا ہدف بن سکتے ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ وہ جنگ میں حصہ لیں اور مقاتلین (Combatants) بن جائیں؛ دوسری صورت یہ ہے کہ مقاتلین اور عام شہریوں میں تمیز ممکن نہ ہو۔ اول الذکر صورت میں ان کو براہ راست اور عمداً نشانہ بنایا جاسکتا ہے۔ ثانی الذکر صورت میں ان کو براہ راست اور عمداً نشانہ نہیں بنایا جاسکتا، بلکہ لازم ہوگا کہ حملہ کرنے والا فریق حملے کو ناگزیر ثابت کرے اور حملے کو مقاتلین تک محدود رکھنے کی حتی الامکان کوشش کرے۔ ایسی صورت میں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، عام شہریوں کو پہنچنے والا نقصان ''ضمنی نقصان'' (Collateral Damage) کہلاتا ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جس طرح عام شہری جنگ میں حصہ لے تو اس پر حملہ جائز ہوجاتا ہے، اسی طرح مقاتل جب زخمی یا معذور ہوجائے، یا ہتھیار ڈال دے، یا اسے قید کیا جائے، یا کسی اور وجہ سے جنگ سے باہر (*hors de combat*) ہوجائے تو اس پر حملہ ناجائز ہوجاتا ہے۔

واضح رہے کہ اس قانون کے مطابق ''غیر مقاتل'' (Non-combatant) اور ''شہری'' (Civilian) باہم مترادف ہیں۔ بہ الفاظ دیگر، ہر فوجی مقاتل ہے الا یہ کہ وہ جنگ سے باہر (*hors de combat*) ہوجائے، اور ہر شہری غیر مقاتل ہے الا یہ کہ وہ جنگ میں باقاعدہ حصہ لے۔ مقاتل اور غیر مقاتل کی حیثیت کے تعین کے لیے جنس یا مذہب کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ چنانچہ خاتون اگر جنگ میں حصہ لے تو مقاتلہ ہے اور اگر مرد اگر جنگ سے باہر ہو تو غیر مقاتل ہے۔

رواجی بین الاقوامی قانون کے مطابق ہر وہ شخص جنگ میں حصہ لے سکتا ہے، یا حملہ کرسکتا ہے، جو مندرجہ ذیل چار شرائط پوری کرے:

۱۔ وہ ایک ذمہ دار کمان کے ماتحت ہو؛

۲۔ وہ غیر مقاتلین سے خود کو ممیز کرنے کے لیے کوئی امتیازی نشان یا لباس (Uniform) استعمال کرے؛

۳۔ وہ واضح طور پر ہتھیار سے مسلح ہو؛ اور

۴۔ وہ آداب القتال کی پابندی کرے۔[11]

یہ چاروں شرائط ۱۹۰۷ء کے ہیگ معاہدے میں بھی مذکور ہیں اور تیسرے جنیوا معاہدے میں بھی انہیں دہرایا گیا ہے۔ ان چار شرائط کو پورا کرنے والا شخص قانوناً ''مقاتل'' (Combatant) کہلانے کا مستحق ہوتا ہے اور گرفتار ہونے کی صورت میں اسے ''جنگی قیدی'' (Prisoner of War) کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔

تاہم یہ اصول بھی مسلمہ ہے کہ بعض اوقات ان میں سے پہلی اور دوسری شرائط معطل ہو سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کسی علاقے پر حملہ ہو اور اس علاقے کے عام لوگ، کھیتوں میں ہل چلانے والے کسان، کالجوں کو جانے والے طلبا، تجارت پیشہ دوکاندار، وغیرہ اچانک ہی حملہ آوروں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور جو ہتھیار جس کے ہاتھ لگے اسی سے حملہ آوروں سے لڑنے لگے تو ان سب کو مقاتل کی حیثیت حاصل ہوگی اگر وہ اوپر مذکور آخری دو شرائط پوری کرتے ہوں، خواہ وہ باقاعدہ طور کسی کمان کے تحت منظم نہ ہوئے ہوں اور ان کا کوئی امتیازی نشان یا لباس نہ ہو۔ اس قسم کی عمومی اور اچانک شروع ہونے والی مزاحمت کو اصطلاحاً levee en masse کہا جاتا ہے۔[۱۲] اسی طرح ۱۹۷۷ء کے پہلے اضافی پروٹوکول نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ مسلح تصادم کے ہر مرحلے میں امتیازی نشان یا لباس کے استعمال کی شرط پر عمل ممکن نہیں ہوتا۔ اس لیے اگر کوئی شخص امتیازی نشان یا لباس کا بعض اوقات استعمال نہ کرے لیکن وہ اوپر مذکور آخری دو شرائط پر عمل کرے تو اسے مقاتل کی حیثیت حاصل رہے گی۔[۱۳] یہ بھی واضح رہے کہ ہتھیار سے مسلح ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ جنگجو اپنے مخالف فریق پر حملہ کرنے سے پہلے اسے دکھائے کہ اس کے ہاتھ میں کلاشنکوف ہے یا راکٹ لانچر۔ بلکہ اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ اپنے فعل اور حرکات و سکنات سے مخالف فریق کو یہ تاثر نہ دے کہ وہ غیر مقاتل ہے۔ مخالف فریق کو معلوم ہونا چاہیے کہ اس کی طرف بڑھنے والا شخص حملہ کرنے کے لیے آرہا ہے۔ گویا اصل مقصد دھوکہ دہی کی ممانعت ہے۔

۱۱۔ دیکھیے چوتھے ہیگ معاہدے کی دفعہ ۱؛ تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۴

۱۲۔ چوتھے ہیگ معاہدے کی دفعہ ۲؛ تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۴ ذیلی دفعہ ۶

۱۳۔ پہلے اضافی پروٹوکول کی دفعہ ۴۴

فصل چہارم: دھوکہ دہی (Perfidy) کی ممانعت اور جنگی چالوں (Ruses of War) کی اجازت

بین الاقوامی قانون انسانیت نے جنگ کے جن طریقوں کو ''جنگی جرائم'' (War Crimes) میں شمار کیا ہے، ان میں ایک ''دھوکہ دہی'' (Perfidy) ہے۔[۱۴] اس سے مراد یہ ہے کہ دشمن کو پہلے اپنے قول یا فعل کے ذریعے اطمینان دلایا جائے کہ اس پر حملہ نہیں کیا جائے گا اور پھر اس کے بعد اس کے اعتماد کو ٹھیس پہنچا کر دھوکے سے اس پر حملہ کیا جائے۔ مثال کے طور پر ہم نے اوپر ذکر کیا کہ مقاتل اگر جنگ سے باہر ہو جائے تو اس پر حملہ ناجائز ہو جاتا ہے۔ اب اگر کوئی مقاتل دشمن کے سامنے ہاتھ اٹھائے، یا سفید پرچم بلند کرے، یا ہتھیار پھینک دے، یا خود کو زخمی یا معذور ظاہر کرے، اور جب دشمن کے فوجی اس کے قریب آئیں تو یہ اچانک ان پر حملہ کر دے، تو یہ جنگی جرم ہوگا۔ اسی طرح ایمبولینس پر حملہ ناجائز ہے۔ اگر ایک فریق ایمبولینس میں ڈاکٹروں اور نرسوں کے بھیس میں اپنے جنگجو بھیجے اور دوسرا فریق انہیں اپنے درمیان آنے دے اور پھر ان کے بیچ میں پہنچ کر ایمبولینس میں بیٹھے افراد ان پر حملہ کر دیں تو یہ دھوکہ دہی اور جنگی جرم ہوگا۔ اسی طرح ہلال احمر اور صلیب احمر کی تنظیموں کے افراد، دفاتر، تنصیبات اور گاڑیوں پر حملہ ناجائز ہے کیونکہ ان کو اجازت ہوتی ہے کہ وہ میدان جنگ میں جا کر زخمیوں اور لاشوں کو اکٹھا کریں اور قیدیوں کے متعلق معلومات بہم پہنچائیں، اور یہ جنگ میں غیر جانبدار رہتے ہیں۔ ان کو حملوں کی زد سے بچانے کے لیے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے امتیازی نشانات (Distinctive Emblems) اس طور پر استعمال کریں کہ دور سے بھی لوگوں کو معلوم ہو کہ یہ ہلال احمر یا صلیب احمر کے لوگ ہیں۔ اب اگر کوئی فریق ہلال احمر یا صلیب احمر کی گاڑی یا ان کے امتیازی نشانات استعمال کر کے دشمن کے قریب پہنچ جائے اور پھر اس پر حملہ کرے تو یہ دھوکہ دہی اور جنگی جرم شمار کیا جائے گا۔ بعینہ اسی طرح اگر کوئی شخص غیر مقاتل کے بھیس میں ہو اور دشمن اسے غیر مقاتل سمجھ کر اسے نزدیک آنے دے اور اس کے بعد وہ ان پر حملہ کرے تو یہ دھوکہ دہی اور جنگی جرم ہے۔

۱۴۔ دیکھیے: چوتھے ہیگ معاہدے کی دفعہ: پہلے اضافی پروٹوکول کی دفعہ ۳۷

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری محسوس ہوتی ہے کہ ''دھوکہ دہی'' کی ممانعت کا مطلب یہ نہیں کہ 'جنگی چالیں'' (Ruses of War) بھی ممنوع ہیں۔[15] مثال کے طور پر دشمن پر اچانک حملہ (Surprise Attack) جائز ہے۔ اسی طرح یہ جائز ہے کہ آپ اپنی فوجوں کی حرکت سے دشمن کو یہ تاثر دیں کہ آپ مشرقی محاذ پر حملہ کرنے والے ہیں اور جب وہ مشرقی محاذ کی حفاظت پر توجہ دے کر مغربی محاذ سے لاپروا ہو جائے تو آپ مغربی محاذ پر حملہ کر دیں۔ اسی طرح فوجوں کی نقل و حرکت کے متعلق دشمن کو شبہ میں مبتلا کیے رکھنا، یا اسے غلط اطلاع پہنچانا، یا اپنی فوجوں کی پوزیشن، تعداد اور صلاحیت کے متعلق اسے غلط فہمی میں مبتلا کرنا جائز جنگی چال ہے، بشرطیکہ ان میں کسی فعل کی بنا اس بات پر نہ ہو کہ آپ پہلے دشمن کو اعتماد میں لیں کہ آپ اس پر حملہ نہیں کریں گے اور پھر اس اعتماد کو ٹھیس پہنچائیں۔ پس دھوکہ دہی میں ایک فریق دوسرے کو یہ تاثر دیتا ہے کہ وہ جنگ میں حصہ نہیں لے رہا، یا یہ کہ اسے حملے کا ہدف بننے سے قانونی تحفظ حاصل ہے اور جب فریق دوم اس پر بھروسہ کر کے اس پر حملے سے باز رہتا ہے تو فریق اول اس پر حملہ کر لیتا ہے۔ اس کے برعکس جائز جنگی چال میں ایسا کچھ نہیں ہوتا۔ فریق دوم جانتا ہے کہ فریق اول اس پر حملہ کرے گا لیکن ''کہاں سے'' اور ''کیسے'' کے تعین میں وہ ٹھوکر کھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے فریق اول کو قصوروار نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ اسی طرح جائز جنگی چال میں فریق اول خود کو حملے کے لیے ناجائز ہدف بنا کر نہیں پیش کرتا بلکہ فریق دوم جانتا ہے کہ فریق اول کو ہدف بنانا جائز ہے لیکن فریق اول کی جنگی چال کی وجہ سے وہ اس بات کے تعین میں غلطی کر بیٹھتا ہے کہ اس پر ''کہاں'' اور ''کیسے'' حملہ کرے؟ اور یہ اس کا اپنا قصور ہوتا ہے۔ اس میں فریق اول کی جانب سے غدر یا خیانت نہیں ہوتی۔

بین الاقوامی قانون نے دہشت گردی کی متفقہ اور مسلمہ جامع مانع تعریف نہیں پیش کی مگر حملے کی چند صورتیں ایسی ہیں جن کو بالاتفاق دہشت گردی میں شمار کیا جاتا ہے، مثلاً:

۱۔ شہری آبادی یا تنصیبات پر براہ راست اور عمداً حملہ؛

۲۔ شہری ہوابازی کے طیاروں کو اغوا کرنا؛

۱۵۔ چوتھے ہیگ معاہدے کی دفعات ۲۳۔۲۴

۳۔ شہریوں یا مقاتلین کو یرغمال بنانا؛

۴۔ مقاتلین پر "دھوکہ دہی" کے ذریعے حملہ؛

۵۔ مقاتلین پر زہریلی گیسوں اور کیمیاوی ہتھیاروں کا استعمال(۱۶)؛ وغیرہ۔

فصل پنجم: خودکش حملوں کی قانونی حیثیت

بین الاقوامی قانونِ انسانیت کے ان اصول وضوابط کی روشنی میں اگر خودکش حملوں کے جواز اور عدم جواز کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے جواز کے لیے مندرجہ ذیل شرائط کا پورا کرنا لازم ہوگا:

اولاً: یہ کہ حملہ کرنے والا مقاتل ہو۔

ثانیاً: یہ کہ حملے کا ہدف فریق مخالف کے مقاتلین ہوں۔

ثالثاً: یہ کہ حملے میں ایسا طریقہ یا ہتھیار استعمال نہ کیا جائے جو قانوناً ناجائز ہو۔

ان تین شرائط کے علاوہ یہ شرط تو بالبداہت معلوم ہے کہ حملہ جنگ کے دوران میں کیا جائے کیونکہ اگر حملہ حالتِ امن میں کیا جائے تو اس پر بین الاقوامی قانونِ انسانیت کا اطلاق ہی نہیں ہوتا، بلکہ اس صورت میں ملکی فوجداری قانون کے علاوہ بین الاقوامی فوجداری قانون اور بین الاقوامی حقوقِ انسانی کے قانون کا اطلاق ہوتا ہے۔

پس اگر جنگ کے دوران میں ایک مقاتل سینے سے بم باندھ کر فریق مخالف کے مقاتلین کی صفوں کے اندر گھس جائے اور پھر بم ڈیٹونیٹ کر لے، یا بم باندھ کر دشمن کے ٹینکوں کے آگے لیٹ جائے، یا جنگی جہاز کا پائلٹ جہاز کو دشمن کے فوجی ٹھکانے پر گرائے، اور اس طرح خود اپنی زندگی کا

۱۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Muhammad Mushtaq Ahmad, *Use of Force for the Right of Self-determination in International Law and Shari'ah: A Comparative Study*, Unpublished Dissertation of LLM Shari'ah and Law, International Islamic University Islamabad, 2006, 88-97 and 121-35.

بھی خاتمہ کرلے اور فریق مخالف کو بھی سخت مادی اور نفسیاتی نقصان پہنچائے تو اس قسم کے حملوں کو بین الاقوامی قانون کے تحت ناجائز نہیں قرار دیا جا سکے گا۔

تاہم چونکہ بالعموم خودکش حملہ کرنے والا شہری آبادی کے اندر حملہ کرتا ہے اس لیے یہ فعل دہشت گردی کے ضمن میں آئے گا۔ پھر چونکہ وہ مقاتل کے لباس میں نہیں ہوتا بلکہ بظاہر وہ عام شہری کے بھیس میں ہوتا ہے اس لیے وہ ''دھوکہ دہی'' (Perfidy) کا بھی ارتکاب کرتا ہے۔ اسی طرح خودکش حملوں کا ہدف بالعموم ایسا ہوتا ہے کہ اس میں فریق مخالف کے مقاتلین اور غیر مقاتلین دونوں نشانہ بن جاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر، ان حملوں سے اس قاعدے کی مخالفت ہوتی ہے کہ اندھا دھند حملہ ناجائز ہے۔ بسا اوقات حملے کا مقام یا وقت ایسا ہوتا ہے کہ اس میں غیر مقاتلین کو پہنچنے والا نقصان بہت شدید ہوتا ہے اور اس قسم کے نقصان کو ''ضمنی نقصان'' (Collateral Damage) نہیں کہا جا سکتا۔

اس قسم کے حملوں کا سب سے بڑا نقصان یہ ہوتا ہے کہ فریق مخالف بداعتمادی کا شکار ہو جاتا ہے اور وہ ہر شخص کو حملہ آور فرض کرنے لگتا ہے خواہ وہ عام شہری کے لباس میں ہی کیوں نہ ہو۔ اس طرح وہ بسا اوقات عام شہریوں کو خودکش حملہ آور فرض کر کے اس پر حملہ کر دیتا ہے۔ یوں عام شہریوں کی زندگی ہر وقت خطرے میں رہتی ہے۔ باہمی بداعتمادی کی اس فضا میں آداب القتال کے بنیادی قاعدے مسمار ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک فریق دوسرے پر الزام رکھتا ہے کہ وہ حملے میں مقاتلین اور عام شہریوں میں تمیز روا نہیں رکھتا اور دوسرا فریق جواب میں قرار دیتا ہے کہ فریق اول کے مقاتلین عام شہریوں کا بھیس بدل کر حملہ کرتے ہیں۔ یوں آداب القتال کی تمام بحث غیر متعلق ہو جاتی ہے اور فریقین کی جانب سے تمام قواعد وضوابط کی دھجیاں بکھیر دی جاتی ہیں۔ پھر ان کے نزدیک جنگ میں ''سب کچھ'' جائز ہو جاتا ہے۔ فلسطین کی سرزمین پر یہی کچھ عرصے سے ہوتا رہا ہے اور اب پاکستان میں بھی خدانخواستہ حالات کا رخ اسی نہج پر ہے۔

باب یازدہم:

جنگی آداب کے لیے معاہدات کی حجیت

فصل اول: معاہدات کے متعلق شریعت کے بنیادی اصول

آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون، جیسا کہ واضح کیا گیا، بنیادی طور پر معاہدات او بین الاقوامی عرف سے ماخوذ ہے۔ شریعت کے مسلمہ اصولوں کے مطابق عرف اور رواج کی پیروی بھی جائز ہے اور معاہدات پر عمل بھی لازم ہے، الا یہ کہ کسی رواج یا معاہدے کی کسی شق سے شریعت کی خلاف ورزی ہوتی ہو۔ شریعت نے مسلمانوں پر لازم کیا ہے کہ جنگ کے دوران بعض قواعد او ضوابط کا لحاظ رکھیں گے قطع نظر اس سے کہ دوسرا فریق ان کا خیال رکھتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر دوسرا فریق ان قواعد کو معاہدے کا حصہ بنا کر ان کی پابندی پر آمادہ ہو تو مسلمانوں کے لیے اس قسم کے معاہدات میں شامل ہونا مستحسن ہی ہوگا۔ اس کے علاوہ ان معاہدات میں بعض مزید کاموں کو بھی ممنوع قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس قسم کے معاہدات کے تحت ممنوع کام اس وقت تک ممنوع رہیں گے جب تک وہ معاہدات مؤثر ہوں، الا یہ کہ ان کاموں کو شریعت نے بھی ممنوع قرار دیا ہو۔ ظاہر ہے کہ شریعت کے تحت ممنوع شدہ کام مسلمانوں کے لیے ممنوع رہیں گے خواہ دوسرے فریق کے ساتھ معاہدہ ختم ہوجائے۔

اس قسم کے معاہدات سے بعض اوقات مسائل پیدا ہوسکتے ہیں۔ مثلاً جنگی قیدیوں کے متعلق قرآنی آیت (سورۃ محمد، آیت ۴) سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان حکمران کو صرف دو اختیار دیے گئے ہیں؛ من اور فداء، یعنی بغیر معاوضہ کے یا معاوضہ لے کر رہائی۔ تاہم بعض دیگر آیات او احادیث کی روشنی میں احناف کی رائے یہ ہے کہ حکمران جنگی قیدیوں کو قتل بھی کرسکتا ہے اور غلام بھی بنا سکتا ہے۔[۱] تیسرے جنیوا معاہدے کے ذریعے طے کیا گیا ہے کہ جنگ کے خاتمے پر قیدیوں کو بغیر معاوضہ کے رہا کیا جائے گا۔[۲] اس شق کو شریعت کے خلاف متصور کیا جائے گا یا اسے حکمران

۱۔ اس موضوع پر تفصیلی فقہی تجزیے کے لیے دیکھیے: سرخسی، شرح کتاب السیر الکبیر، باب قتل الأساری و المن علیهم، ج ۳، ص ۱۲۴۔۱۳۵۔

۲۔ تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۱۱۸

کے اختیارات کا جائز استعمال سمجھا جائے گا؟

فصل دوم: السیر الکبیر میں آداب القتال کے معاہدات کی مثالیں

امام محمد بن الحسن الشیبانی، جو فی الحقیقت آیۃ من آیات اللہ تھے، نے ''السیر الکبیر'' میں کئی ایسے معاہدات پر بحث کی ہے جو مسلمان دیگر اقوام کے ساتھ آداب القتال کے سلسلے میں کر سکتے ہیں۔ شمس الائمہ ابو بکر محمد بن ابی سہل السرخسی نے ''شرح السیر الکبیر'' میں ان کی توضیح میں کئی اہم قانونی اصول مستخرج کیے ہیں۔ یہاں اس بحث پر ایک نظر ڈالنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ امام شیبانی نے اس قسم کے معاہدات پر بحث اس ضمن میں شروع کی ہے کہ اگر مسلمان لشکر کسی علاقے میں داخل ہونا چاہتا ہے لیکن راہ میں دشمن کے فوجی حائل ہیں اور وہ مسلمانوں کو یہ معاہدہ کرنے کی تجویز دیں کہ اگر مسلمان اس عام اور مختصر راستے کو چھوڑ ایک دوسرے طویل اور پر مشقت راستے سے جائیں تو وہ ان سے نہیں لڑیں گے اور انہیں بحفاظت وہاں سے گزرنے کا حق (Right of Safe Passage) دے دیں گے، تو اگر ایسا کرنا مسلمانوں کے حق میں بہتر ہو تو مسلمان ایسا معاہدہ کر سکتے ہیں۔ پھر اگر انہوں نے ایسا معاہدہ کر لیا اور بعد میں مسلمان محسوس کریں کہ انہیں اس مختصر اور عام راستے سے ہی جانا چاہیے تو اس وقت تک اس راستے سے نہیں جا سکتے جب تک کہ وہ فریق مخالف کو باقاعدہ اطلاع نہ دیں کہ ان کا معاہدہ ختم ہو چکا ہے۔ مسلمان یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس راستے سے جائیں یا اس راستے، ان کو کوئی فرق نہیں پڑتا نہ ہی ان کا کوئی نقصان ہوتا ہے

لأن هذا بمنزلة الموادعة و الأمان، فيجب الوفاء به و التحرز عن الغدر الى أن ينبذوا اليهم ـ[۳]

[کیونکہ اس معاہدے کی حیثیت امن کے معاہدے کی ہے، اس لیے اس پر عمل اور عہد شکنی سے احتراز واجب ہے جب تک مسلمان انہیں باقاعدہ طور معاہدہ ختم ہونے کی اطلاع نہ دیں۔]

۲۔ اگر معاہدے میں یہ طے پایا کہ اس راستے سے گزرتے ہوئے مسلمان ان کا پانی نہیں پئیں گے تو کیا اس شرط پر عمل واجب ہوگا؟ ایسی صورت میں دیکھا جائے گا؛ اگر قطعی طور پر معلوم ہو کہ

۳۔ شرح کتاب السیر الکبیر، باب الأمان، ج۱، ص۲۱۰

مسلمانوں کے پانی پینے سے ان کا کوئی نقصان نہیں ہوتا تو پھر اس شرط پر عمل واجب نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرط غیر مفید ہے۔ نیز اسلامی شریعت کے اصولوں کے مطابق پانی کسی کی ملکیت میں نہیں آتا بلکہ سارے لوگ اس میں شریک ہوتے ہیں اور اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر معلوم ہو کہ اس سے ان کا نقصان ہوگا تو پھر اس شرط پر عمل واجب ہوگا۔ اور اگر معلوم نہ ہو پا رہا ہو کہ اس سے ان کو نقصان ہوگا یا نہیں تو ایسی صورت میں بھی اس شرط پر عمل واجب ہے۔

فالظاهر أنه لا يشترطون ذلك الا لمنفعة لهم أو دفع ضرر عنهم ، لأن العاقل لا يشتغل بما لا يفيده شيئاً ، و البناء على الظاهر واجب ما لم يتبين خلافه (۴)

[پس ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے ایسی شرط اپنے کسی فائدے کے لیے یا کسی نقصان سے بچنے کے لیے رکھی ہے کیونکہ عاقل کسی بے فائدہ کام میں وقت ضائع نہیں کرتا، اور ظاہر پر بنا واجب ہے جب تک اس کے خلاف بات واضح نہ ہو جائے۔]

یہی اصول چارے کے استعمال کے لیے بھی ہے۔ پھر اگر مسلمان اس پانی یا چارے کے استعمال پر مجبور ہو جائیں تو ان کے پاس ایک ہی راستہ ہے، اور وہ یہ کہ وہ فریق مخالف کے ساتھ معاہدہ ختم کرلیں اور انہیں اس کی باقاعدہ اطلاع دیں۔

۳۔ پانی اور چارے کے برعکس اگر انہوں نے فصل اور پھلوں سے تعرض کرنے کو معاہدے میں ممنوع قرار دیا تو مسلمان فصل اور پھل سے فائدہ نہیں اٹھا سکیں گے خواہ انہیں قطعی طور پر معلوم ہو کہ اس سے دوسرے فریق کا کوئی نقصان نہیں ہوگا۔

لأن هذا ملك لهم ، و نفوذ تصرف الانسان في ملكه بحكم الملك، لا باعتبار المنفعة و الضرر ۔ (۵)

[کیونکہ یہ ان کی ملکیت میں ہے اور ملکیت میں انسان کے تصرف کا نفوذ ملکیت کے حکم سے ہی ہوتا ہے، نہ کہ نفع یا ضرر کے اعتبار سے۔]

پھر بھی اگر مسلمان فصل یا پھل سے فائدہ اٹھانا چاہیں تو معاہدہ ختم کرلیں اور فریق مخالف کو

۴۔ ایضاً، ص ۲۱۱

۵۔ ایضاً

اطلاع دیں۔ یہاں امام سرخسی ایک نہایت اہم قانونی اصول بیان کرتے ہیں:

بهذا الشرط لا تنعدم صفة الاباحة الثابتة فی أملاكهم ، و لكن التحرز عن الغدر واجب ۔(۶)

[اس شرط سے اباحت کی وہ صفت معدوم نہیں ہوتی جو ان کی املاک میں ثابت ہے لیکن عہد شکنی سے گریز واجب ہے۔]

۴۔ اگر وہ معاہدے میں یہ شرط رکھیں کہ مسلمان ان کے فصل اور پھلوں کو آگ نہیں لگائیں گے تو آگ لگانا مسلمانوں کے لیے ناجائز ہوگا لیکن کھانے کے لیے استعمال کرنا ناجائز نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جلانے سے ممانعت میں کھانے سے ممانعت داخل نہیں ہے۔ مثال کے طور پر ہر شخص اپنے مملوک شے کو کھا سکتا ہے مگر اسے جلا کر ضائع نہیں کر سکتا۔ بہ الفاظ دیگر، یہ ممانعت فساد اور تباہی کی ممانعت ہے جس میں کھانا پینا شامل نہیں ہے۔

و الأصل أن ما ثبت بالشرط نصاً لا يلحق به ما ليس فی معناه من كل وجوه ۔(۷)

[قاعدہ یہ ہے کہ معاہدے میں مذکور شرط سے جو بات ثابت ہوتی ہو اس کے ساتھ اس بات کو نہیں ملحق کیا جائے گا جو تمام پہلوؤں سے اس کے مفہوم میں داخل نہ ہو۔]

۵۔ اسی اصول پر یہ طے پایا ہے کہ اگر انہوں نے معاہدے میں یہ شرط رکھی کہ مسلمان ان کی عمارتوں کو تباہ نہیں کریں گے تو عمارتوں کو گرانا ممنوع ہوگا مگر عمارتوں سے کھانے پینے کی اشیاء اٹھانا ناجائز نہیں ہوگا۔ البتہ اگر کسی عمارت کا دروازہ بند ہو اور اسے توڑے بغیر اس میں داخل نہیں ہوا جا سکتا تو اس عمارت میں داخل ہونا ممنوع ہوگا کیونکہ دروازہ توڑنا عمارت کی تخریب میں شامل ہے جس سے مسلمان معاہدے کی رو سے منع کیے گئے ہیں۔

و القليل و الكثير فيما التزمناه بالشرط سواء ۔(۸)

۶۔ ایضاً

۷۔ ایضاً، ص۲۱۲

۸۔ ایضاً

[اور کچھ ہم نے معاہدے کے ذریعے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کم اور زیادہ برابر ہیں۔]

۶۔ اگر معاہدے میں شرط رکھی گئی ہو کہ مسلمان ان کی فصلوں اور باغات میں سے کچھ نہیں کھائیں گے تو کھانا بھی ممنوع ہوگا اور جلانا بھی بدرجۂ اولی ممنوع ہوگا:

فان الاحراق افساد للعين ، و الأكل انتفاع بالعين ۔ فاذا شرطوا أن لا يؤكل فمقصودهم بقاء العين لهم ، و ذلك ينعدم بالاحراق كما ينعدم بالأكل ۔(۹)

[کیونکہ جلانا اس چیز کو ضائع کرنا ہے، جبکہ کھانا اس سے فائدہ اٹھانا ہے۔ پس جب انہوں نے یہ شرط لگائی کہ اسے نہ کھایا جائے تو ان کا مقصد اس چیز کے وجود کو باقی رکھنا تھا، اور جیسے اس کا وجود کھانے سے معدوم ہوتا ہے ایسے ہی جلانے سے بھی معدوم ہوتا ہے۔]

۷۔ اگر معاہدے میں یہ شرط رکھی گئی ہو کہ مسلمان ان کی فصلوں کو نہیں جلائیں گے تو مسلمان انہیں غرق بھی نہیں کرسکیں گے:

لأن هذا في معنى المنصوص من كل وجه ۔(۱۰)

[کیونکہ یہ ہر پہلو سے منصوص حکم کے مفہوم میں داخل ہے۔]

۸۔ اسی طرح اگر یہ شرط رکھی گئی ہو کہ مسلمان فصلوں کو غرق نہیں کریں گے تو انہیں جلانا بھی ممنوع ٹھہرے گا۔(۱۱)

۹۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی طے کیا گیا ہے کہ اگر معاہدے میں طے پایا کہ مسلمان ان کی کشتیوں کو نہ جلائیں گے اور نہ ہی انہیں غرق کریں گے تو جلانے اور غرق کرنے کے علاوہ ان کشتیوں کو چھین کر لے جانا بھی ممنوع ہوگا:

لأنهم انما أرادوا أن لا نستهلكها عليهم ، الا أنه تعذر عليهم التنصيص على جميع أنواع الاستهلاك ، و ذكروا ما هو الظاهر من أسبابه ، و هو

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ ایضاً

التغريق و الاحراق ۔(۱۲)

[کیونکہ ان کا اردہ دراصل یہ تھا کہ ہم ان کی کشتیاں ان کے لیے ناکارہ نہ بنائیں، مگر چونکہ ناکارہ بنانے کے تمام طریقوں کا معاہدے میں ذکر کرنا ممکن نہیں تھا اس لیے انہوں نے صرف اس کے ظاہری اسباب ذکر کیے جو ڈبونا اور جلانا ہیں۔]

۱۰۔ اگر معاہدے میں طے پایا کہ مسلمانوں دوسرے فریق کے قیدیوں کو قتل نہیں کریں گے تو قتل کرنا ممنوع ٹھہرے گا مگر قید کرنا اور غلام بنانا جائز ہوگا:

لأن الأسر ليس في معنى ما شرطوا من القتل ۔(۱۳)

[کیونکہ انہوں نے قتل کی ممانعت کی شرط رکھی اور قید کرنا قتل کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔]

۱۱۔ البتہ اگر معاہدے میں طے پایا کہ مسلمان انہیں قید نہیں کریں گے تو انہیں قید کرنا بھی ناجائز ہوگا اور غلام بنانا اور قتل کرنا بدرجہٴ اولیٰ ناجائز ہوگا:

لأن القتل أشد من الأسر ۔(۱۴)

[کیونکہ قتل قید سے زیادہ سنگین نوعیت کا کام ہے۔]

البتہ اگر معاہدے میں طے پایا ہو کہ دوسرا فریق بھی مسلمانوں کو قید نہیں کرے گا لیکن اس کے بعد اس نے اس شرط کی خلاف ورزی کی تو ان کے اس فعل سے معاہدہ ٹوٹ جائے گا اور مسلمانوں کے لیے جائز ہوگا کہ وہ ان کو قید کرنے، غلام بنائے اور قتل کرے، جیسا کہ معاہدے کے وجود میں آنے سے پہلے حکم تھا۔

فصل سوم: معاہدات کی تشریح کے لیے تین قواعد عامہ

اسی طرح وہ بعض مزید شروط کا ذکر کرتے ہیں جن سے مندرجہ ذیل قواعد عامہ مستخرج ہوتے ہیں:

اولاً: اگر معاہدے میں کسی کام کو ممنوع کیا گیا تو ایسے تمام کام جو اس ممنوع کام کی نوعیت کے

۱۲۔ ایضاً، ص ۲۱۳

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ ایضاً

ہوں ممنوع ٹھہریں گے۔ مثلاً اگر فصلوں کو جلانا ممنوع کیا گیا تو انہیں پانی میں غرق کرنا بھی ممنوع ہوگا۔

[کیونکہ یہ ہر پہلو سے منصوص حکم کے مفہوم میں داخل ہے۔]

ثانیاً: ممنوع کام سے اوپر کے درجے کے کام بھی ممنوع ٹھہریں گے۔ مثلاً فصل میں سے کھانے کے لیے کچھ لینا ممنوع کیا گیا تو جلانا بدرجۂ اولی حرام ہوگا۔

[کیونکہ جلانا اس چیز کو ضائع کرنا ہے، جبکہ کھانا اس سے فائدہ اٹھانا ہے۔ پس جب انہوں نے یہ شرط لگائی کہ اسے نہ کھایا جائے تو ان کا مقصد اس چیز کے وجود کو باقی رکھنا تھا، اور جیسے اس کا وجود کھانے سے معدوم ہوتا ہے ایسے ہی جلانے سے بھی معدوم ہوتا ہے۔]

اسی طرح اگر معاہدے میں طے پایا کہ مسلمان ان کی کشتیوں کو نہ جلائیں گے اور نہ ہی انہیں غرق کریں گے تو جلانے اور غرق کرنے کے علاوہ ان کشتیوں کو چھین کر لے جانا بھی ممنوع ہوگا:

[کیونکہ ان کا اردہ دراصل یہ تھا کہ ہم ان کی کشتیاں ان کے لیے ناکارہ نہ بنائیں، مگر چونکہ ناکارہ بنانے کے تمام طریقوں کا معاہدے میں ذکر کرنا ممکن نہیں تھا اس لیے انہوں نے صرف اس کے ظاہری اسباب ذکر کیے جو ڈبونا اور جلانا ہیں۔]

ثالثاً: ممنوع کام سے نچلے درجے کا کام ممنوع نہیں ہوگا۔ مثلاً جلانا ممنوع کیا گیا تو کھانا ممنوع نہیں ٹھہرے گا۔

[قاعدہ یہ ہے کہ معاہدے میں مذکور شرط سے جو بات ثابت ہوتی ہو اس کے ساتھ اس بات کو نہیں ملحق کیا جائے گا جو تمام پہلوؤں سے اس کے مفہوم میں داخل نہ ہو۔]

فصل چہارم: دوسرے فریق کی جانب سے معاہدے کی خلاف ورزی

اگر معاہدے میں طے پایا ہو کہ دوسرا فریق بھی اس قسم کے کاموں سے باز رہے گا اور اس کے بعد دوسرے فریق نے معاہدے کی خلاف ورزی کی تو اس فعل سے معاہدہ ٹوٹ جائے گا اور مسلمانوں کے لیے جائز ہوگا کہ وہ ان کو قید کریں، غلام بنائیں اور قتل کریں، جیسا کہ معاہدے کے وجود میں آنے سے پہلے حکم تھا۔

اگر اس شرط کی خلاف ورزی ان کی جانب سے کسی ایک فرد نے کی ہو اور ان کی حکومت نے اس

کی اجازت نہ دی ہو تو اس سے معاہدہ نہیں ٹوٹے گا:

لیس لھذا الواحد و لایة نقض العھد علی جماعتھم ۔(۱۵)

[اس تنہا شخص کو اپنی جماعت کے اوپر یہ قانونی اختیار حاصل نہیں کہ وہ ان کی جانب سے معاہدہ ختم کرلے۔]

تاہم اگر اس کی خلاف ورزی ان کی حکومت نے کی، یا ایک بڑے گروہ نے کی، یا ایک فرد یا چند افراد کھلے عام اس کا ارتکاب کریں اور ان کی حکومت انہیں نہ روکے تو یہ ان کی جانب سے عہد شکنی تصور کی جائے گی:

ان السفیه اذا لم ینه مأمور ۔(۱۶)

[غلط روش پر چلنے والے کو اگر روکا نہ گیا تو گویا اسے اس کی اجازت دی گئی۔]

چنانچہ اگر معاہدے میں یہ شرط رکھی گئی کہ فریقین میں کوئی بھی فریق دوسرے فریق کے قیدیوں کو قتل نہیں کرے گا، اور اس کے بعد وہ مسلمانوں کو غلام بنائیں لیکن قتل نہ کریں تو مسلمانوں کے لیے بھی جائز ہوگا کہ ان کو غلام بنائیں، لیکن انہیں قتل کرنا بدستور ناجائز ہوگا:

لأن ھـذا لیس نقض العھد منھم ، فانھم التزموا بأن لا یقتلوا ، و ما التزموا بأن لا یأسروا ۔ و اذا بقی العھد ، نعاملھم کما یعاملوننا جزاء وفاقاً ۔(۱۷)

[کیونکہ یہ ان کی جانب سے نقض عہد نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ ذمہ داری اٹھائی تھی کہ وہ قیدیوں کو قتل نہیں کریں گے، یہ نہیں کہ وہ انہیں سرے سے قید ہی نہیں کریں گے۔ پس جب معاہدہ برقرار ہے تو ہم ان کے ساتھ ان کے عمل کے عین مطابق اسی طرح کا معاملہ کریں گے جیسے وہ ہمارے ساتھ کرتے ہیں۔]

اس حکم کی بنا اس اصول پر ہے کہ حنفی فقہاء کے نزدیک قیدیوں کو غلام بنانا جائز ہے، البتہ معاہدے کے ذریعے اسے ممنوع قرار دیا جا سکتا ہے۔ چونکہ معاہدے میں صرف قتل کی ممانعت رکھی

۱۵۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً

گئی تھی، نہ کہ غلام بنانے کی، اس لیے جائز ہوگا کہ ان کو غلام بنایا جائے، بالخصوص جبکہ دوسرا فریق بھی مسلمان قیدیوں کو غلام بنا رہا ہو۔ اس جزیئے سے یہ استدلال غلط ہوگا کہ مسلمانوں کے لیے شریعت کی رو سے جو کام ناجائز ہو وہ محض اس وجہ سے جائز ہوگا کہ دوسرا فریق بھی اس کا ارتکاب کرتا ہے۔ معاملہ بالمثل کی بنیاد پر شرعی حکم کی خلاف ورزی نہیں کی جاسکتی۔ زیادہ سے زیادہ جس قاعدے کے تحت کسی شرعی حکم سے عارضی انحراف کی گنجائش نکل سکتی ہے وہ اضطرار کا قاعدہ ہے۔ تاہم اضطرار کے اپنے قواعد وضوابط اور قیود وحدود ہیں جن کا ذکر ہم اگلے باب میں کریں گے۔

امام شیبانی کی ان تصریحات اور امام سرخسی کی توضیحات سے معلوم ہوا کہ آداب القتال کے تعین کے لیے مسلمان دوسرے فریق کے ساتھ معاہدات کر سکتے ہیں۔ جنیوا معاہدات اور اس کے ساتھ اضافی ملحقات اسی نوعیت کے معاہدات ہیں۔ تمام اسلامی ممالک نے ان معاہدات پر دستخط کیے ہیں۔ اس لیے ان معاہدات کی پابندی مسلمانوں پر لازم ہے۔

باب دوازدہم:

آداب القتال کے قواعد عامہ

اسلامی شریعت نے انسانی زندگی کے دیگر شعبوں کی طرح جنگ کو بھی تہذیب اور انسانیت کے دائرے میں رکھنے کے لیے احکام، اصول اور قواعد دیے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے خلفائے راشدین کے طرزِ عمل سے آداب القتال کے متعلق فقہاء نے تفصیلی ضابطہ اخذ کیا ہے جس کی پابندی مسلمانوں پر ہر صورت میں لازم ہے، خواہ فریق مخالف اس ضابطے کی پابندی کرے یا نہ کرے۔ اس ضابطے کی تفصیلات کے متعلق عصر حاضر میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، اور لکھا جا رہا ہے ان تفصیلات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کے جو قواعد عامہ ہم نے ابتدا میں ذکر کیے ہیں، اسلامی شریعت نے ان سب کو تسلیم کیا ہوا ہے۔

فصل اول: جنگ، ایک ناگزیر مجبوری

جیسا کہ اس کتاب کے حصہ دوم میں تفصیل سے واضح کیا گیا، شریعت نے جنگ کو اس وجہ سے جائز ٹھہرایا ہے کہ بعض اوقات اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہوتا، ورنہ اگر پرامن طریقوں سے مسائل حل ہو سکتا ہے تو شریعت نے پرامن طریقے اپنانے کی ہدایت کی ہے۔ اسی وجہ سے فقہاء کی غالب اکثریت نے قرار دیا ہے کہ غیر مسلموں سے جنگ کا حکم اس وجہ سے نہیں دیا گیا کہ وہ اسلام قبول نہیں کرتے، بلکہ اس وجہ سے ان سے جنگ کا حکم دیا گیا وہ اسلام یا مسلمانوں کے خلاف جنگ کرتے ہیں۔ اصطلاحی الفاظ میں اس بات کی تعبیر یوں کی جاتی ہے کہ قتال کی علت کفر نہیں بلکہ محاربہ ہے اسی طرح شریعت نے لازم ٹھہرایا ہے کہ جنگ سے پہلے مخالف فریق کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے، اگر ان تک اسلام کی دعوت پہلے ہی نہ پہنچ چکی ہو۔ اسی طرح ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ نے سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا:

لا تقاتلهم حتىٰ تدعوهم ۔ فان أبوا فلا تقاتلوهم حتى يبدء وكم ۔ فان بدء وكم فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلا ۔ ثم أروهم ذلك القتيل و قولوا لهم : هل الى خير من هذا سبيل ؟ فلأن يهدى الله تعالىٰ على

یدیک خیر لک مما طلعت علیه الشمس و غربت ۔(۱)

[ان سے جنگ نہ کرو جب تک کہ ان کو دعوت نہ دو۔ اگر انہوں نے دعوت کی قبولیت سے انکار کیا تو ان سے جنگ نہ کرو جب تک کہ وہ شروع نہ کریں۔ پھر اگر وہ جنگ شروع کریں تو ان سے نہ لڑو یہاں تک کہ وہ تم میں کسی کو قتل کرلیں۔ پھر انہیں مقتول کی لاش دکھا کر کہو: کیا اس سے بہتر کی طرف کوئی راہ نکل سکتی ہے؟ پس اگر اللہ تعالیٰ تمہارے ذریعے کسی کو ہدایت نصیب کرے تو یہ تمہارے لیے اس سب کچھ سے بہتر ہے جس پر سورج طلوع اور غروب ہوا۔]

تاہم شریعت نے فوجی ضرورت کے قاعدے کو بھی تسلیم کیا ہوا ہے۔ چنانچہ بعض مخصوص شرائط کے ساتھ شریعت نے دشمن پر شب خون کی اجازت دی ہے حالانکہ اس میں غیر مقاتلین کے نشانہ بننے کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی قلعے میں مسلمانوں کا کوئی قیدی ہو اور اس قلعے پر حملہ ناگزیر ہو تو مسلمان اس قلعے پر حملہ کرسکتے ہیں اگرچہ اس میں احتمال ہوتا ہے کہ حملے کی زد میں وہ مسلمان قیدی بھی آجائے۔ اس قسم کے حملوں میں مسلمان جن شرائط کا خیال رکھیں گے ان میں اہم ترین یہ ہیں کہ جن لوگوں کو ہدف بنانا ناجائز ہے (مثلاً غیر مقاتلین یا مسلمان قیدی) ان کو عمداً نشانہ نہ بنایا جائے، ان پر حملے کی نیت نہ کی جائے، انہیں جہاں تک بچایا جاسکتا ہو بچانے کی کوشش کی جائے،

۱۔ **المبسوط ،کتاب السیر، باب معاملة الجیش مع الکفار** ،ج ۱۰،ص ۳۶۔ پچھلے کچھ عرصے میں اسلامی آداب القتال کی وضاحت میں بہت سی کتب اور مقالات کے مجموعے سامنے آگئے ہیں۔ ریڈکراس کی بین الاقوامی کمیٹی نے راقم الحروف کو ایسی ہی ایک کتاب کو، جس میں پندرہ مقالات اکٹھے کیے گئے تھے، عربی سے اردو میں منتقل کرنے کا کام سونپا تھا۔ یہ ترجمہ ''مجموعۂ مقالات: بین الاقوامی قانون انسانیت اور اسلام'' کے عنوان سے بین الاقوامی کمیٹی کی اسلام آباد شاخ نے ۲۰۱۲ء میں شائع کیا ہے۔ اس کے علاوہ اسی موضوع کے بعض دیگر پہلوؤں کی وضاحت کے لیے راقم کا مقالہ دیکھیے: ''جنگی اخلاقیات سیرت نبوی اور فقہ اسلامی کی روشنی میں''، سہ ماہی ''پشاور اسلامیکس''، ج ۶، ش ۱ (۲۰۱۳ء)، ص ۱۔۲۶۔ نیز دیکھیے: استادِ محترم جناب پروفیسر ڈاکٹر محمد منیر کا مبسوط مقالہ:

"The Prophet (peace be on him)'s Merciful Reforms in the Conduct of War: The Prohibited Acts". *Insights*, 2: 2-3 (2009-2010), 221-260.

حملے کو جائز ہدف تک ہی محدود رکھنے کی حتی الامکان کوشش کی جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فوجی ضرورت یا اضطرار کے ساتھ ساتھ شریعت نے جائز ضمنی نقصان اور تناسب کے اصولوں کو بھی تسلیم کیا ہوا ہے۔ اس کی وضاحت آگے آرہی ہے۔

فصل دوم: انسانیت کے تقاضوں کی پابندی

اسلامی شریعت نے حملے کے دوران میں انسانیت کے تقاضوں کی پابندی لازم ٹھہرائی ہے۔ مسلمانوں کو جب مشرکین کے ظلم کے خلاف مزاحمت کی اجازت دی گئی تو اسی وقت انہیں بتادیا گیا تھا کہ بدلہ لینے میں وہ حد سے تجاوز نہیں کریں گے:

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ (سورۃ النحل، آیت ۱۲۶)

[اور اگر تمھیں بدلہ ہی لینا ہے تو اتنا ہی بدلہ لو جتنی تم پر زیادتی کی گئی ہے۔ اور اگر تم نے صبر کی روش اختیار کی تو یہی صبر کرنے والوں کے لیے بہتر ہے۔]

وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ . وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (سورۃ الشوری، آیت ۳۹-۴۰)

[اور جب ان پر زیادتی ہو تو وہ بدلہ لیتے ہیں، اور برائی کا بدلہ اس کے برابر کی سزا ہے۔ پس جس نے معاف کیا اور اصلاح کی تو اس کا اجر اللہ کے ذمے ہے۔ یقیناً وہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا۔]

اسی طرح جب ان کو جنگ کا حکم دیا گیا تو ساتھ ہی یہ ہدایت دی گئی کہ مخالفین کے ظلم کے باوجود وہ حد سے تجاوز نہیں کریں گے:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۹۰)

[اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں مگر زیادتی نہ کرو، کیونکہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔]

سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان تمام کاموں کو حد سے تجاوز قرار دیا جن سے رسول اللہ

ﷺ نے جنگ کے دوران میں منع کیا ہے، جیسے عورتوں اور بچوں کا قتل، مثلہ وغیرہ۔ یہی تفسیر ان کے عظیم المرتبت شاگرد امام مجاہد سے مروی ہے۔ اموی خلیفۂ راشد سیدنا عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ سے بھی یہی مروی ہے اور رئیس المفسرین امام ابن جریر الطبری رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔(۲)

چنانچہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں رسول اللہ ﷺ کی ان بعض ہدایات کا تذکرہ کیا جائے جو مختلف مواقع پر فوجیں بھیجتے وقت آپ نے دیں۔ ان ہدایات کی روایت مختلف صحابۂ کرام نے مختلف پیرایوں کی ہے۔ ان میں ایک بنیادی روایت وہ ہے جس سے امام محمد بن الحسن الشیبانی نے نہ صرف **السیر الصغیر** کی ابتدا کی ہے بلکہ **کتاب الأصل** میں بھی **کتاب السیر** کی ابتدا اسی سے کی ہے۔ اس حدیث کی روایت تقریباً سبھی محدثین نے کی ہے۔ اس حدیث میں دیگر احکام کے علاوہ موضوع زیر بحث سے متعلق یہ احکام دیے گئے ہیں:

قاتلوا من کفر باللہ ، و لا تغلوا ، و لا تغدروا ، و لا تمثلوا ، و لا تقتلوا ولیداً۔(۳)

[ان سے لڑو جنہوں نے اللہ کا کفر کیا۔ خیانت نہ کرو۔ عہد شکنی نہ کرو۔ لاشوں کی بے حرمتی نہ کرو۔ بچوں کو قتل نہ کرو۔]

اگرچہ بظاہر پہلے جملے سے معلوم ہوتا ہے کہ لشکر کو ہر کافر سے قتال کی ذمہ داری دی گئی لیکن یہ تاثر صحیح نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ حکم ایک خاص موقع اور محل میں دیا گیا جبکہ مقابل میں جو لشکر آیا تھا وہ کفار کا تھا اور مسلمانوں سے ان کے مسلمان ہونے کی وجہ سے نبرد آزما تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر اس حکم کو عام بھی سمجھا جائے تو دیگر آیات اور احادیث نے اس عام کی تخصیص کر دی ہے اور یہی کچھ اس حدیث کے اگلے ٹکڑوں سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ امام سرخسی اس حدیث کی تشریح میں کہتے ہیں:

و ھذا عام دخلہ خصوص ، فالمراد من کفر باللہ من المقاتلین ۔ ألا تری

۲۔ ابوجعفر محمد بن جریر الطبری، **جامع البیان** (القاھرۃ: مطبعۃ مصطفیٰ البابی، ۱۹۵۴م)، ج ۲، ص ۱۸۹۔۱۹۰

۳۔ صحیح مسلم، کتاب الجهاد و السير ، باب تأمير الامام الأمراء على البعوث و وصيته اياهم ، حدیث رقم ۳۲۶۱

أنه ﷺ حين رأى امرأة مقتولةً يوم فتح مكة استعظم ذلك ، و قال : هاه، ما كانت هذه تقاتل !؟ و الى ذلك أشار في هذا الحديث بقوله (و لا تقتلوا وليداً) (۴)

[یہ بظاہر عام ہے لیکن اس کی تخصیص ہو چکی ہے۔ پس اصل مراد یہ ہے کہ اللہ کا کفر کرنے والے ان لوگوں سے لڑو جو مقاتلین ہیں۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر ایک عورت کی لاش دیکھی تو اس پر سخت ناراضگی ظاہر کی اور فرمایا: یہ تو جنگ نہیں کر رہی تھی! اور اسی حقیقت کی طرف اشارا اس حدیث میں ان الفاظ سے کیا کہ: بچوں کو قتل نہ کرو۔]

غلول جس کی ممانعت اس حدیث میں کی گئی ہے اس سے مراد مال غنیمت میں خیانت کرنا ہے، جبکہ غدر سے مراد عہد شکنی ہے۔ عرب جاہلیت میں عام دستور تھا کہ لاشوں کی بے حرمتی کرتے، اس کے اعضاء کاٹ دیتے اور اس طرح اپنے غیض و غضب کا اظہار بھی کرتے اور اپنے تئیں مخالفین کی بے عزتی بھی کرتے۔ اسے مثلہ کہا جاتا تھا۔ اس روایت میں اسی فعل سے ممانعت آئی ہے۔ اسی طرح بچوں کے قتل سے رسول اللہ ﷺ نے کئی مواقع پر منع کیا اور اس طرح جاہلیت کی ایک اور رسم کی بیخ کنی کی۔

فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ ﷺ نے جو ہدایات جاری کیں ان میں چند یہ ہیں:

ألا ، لا يقتل مدبر، و لا يجهز على جريح ۔(۵)

[خبردار! میدان جنگ چھوڑنے والے کو قتل نہ کیا جائے۔ زخمی پر حملہ نہ کیا جائے۔]

ایک اور روایت میں اس موقع پر قیدیوں کے قتل کی ممانعت کا حکم بھی مذکور ہے۔(۶)

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کو تعلیم دی کہ جنگ میں مخالفین کا قتل جنگی ضرورت کی وجہ سے جائز ہو جاتا ہے لیکن ان پر لازم ہے کہ وہ قتل کرتے وقت مخالف کو کم سے کم اذیت دیں، بالکل اسی طرح جیسے ذبح کرتے وقت ذبیحے کو کم سے کم اذیت دینی چاہیے:

۴۔ المبسوط ، کتاب السیر ، ج ۱۰، ص۔ ۷

۵۔ مصنف ابن أبی شیبة ، ج ۶، ص ۴۹۸

۶۔ فتوح البلدان ، ص ۴۷

ان الله کتب الاحسان علی کل شیء، فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة، و اذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، و لیحدّ أحدکم شفرته فلیرح ذبیحته ۔(۷)

[اللہ تعالیٰ نے ہر شے پر احسان لازم کیا ہے۔ پس جب تم قتل کرو تو بہترین طریقے سے قتل کرو اور جب تم ذبح کرو تو بہترین طریقے سے ذبح کرو، اور تم اپنی چھری تیز کرو تا کہ اپنے ذبیحے کو راحت دو۔]

ایک اور روایت میں یہ حقیقت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

أعفّ الناس قتلةً أهل الایمان ۔(۸)

[لوگوں میں سب سے اچھے طریقے سے قتل کرنے والے اہل ایمان ہیں۔]

ایک مہم پر مجاہدین کو روانہ کرتے وقت آپ نے پہلے انہیں بعض افراد کو زندہ جلا دینے کا حکم دیا۔ پھر انہیں بلوا کر کہا کہ اگر وہ لوگ تمہیں ملیں تو انہیں عام طریقے سے قتل کر دو اور جلانے سے منع کیا اور فرمایا:

لا یعذب بالنار الا رب النار ۔(۹)

[آگ کے ذریعے عذاب صرف آگ کا پروردگار ہی دیتا ہے۔]

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے لوٹ مار اور قتل عام سے منع فرمایا۔ غزوۂ خیبر کے موقع پر جب بعض لوگوں کی جانب سے مفتوحین پر عدوان کی خبریں آئیں تو آپ نے اس پر سخت ناراضگی کا اظہار کیا اور فرمایا:

ان اللہ تعالیٰ لم یحلّ لکم أن تدخلوا بیوت أهل الکتاب الا باذن، و لا ضرب نسائهم، و لا أکل ثمارهم، اذا أعطوکم الذی علیهم ۔(۱۰)

۷۔ سنن الترمذی، کتاب الدیات، باب ما جاء فی النهی عن المثلة، حدیث رقم ۱۳۲۹؛ صحیح مسلم، کتاب الصید و الذبائح، باب الأمر باحسان الذبح و القتل وتحدید الشفرة، حدیث رقم ۳۶۱۵

۸۔ سنن أبی داود، کتاب الجهاد، باب فی النهی عن المثلة، حدیث رقم ۲۲۹۲

۹۔ ایضاً، باب فی کراهیة حرق العدو بالنار، حدیث رقم ۲۲۹۹

۱۰۔ ایضاً، کتاب الخراج و الامارة و الفیء، باب فی تعشیر أهل الذمة اذا اختلفوا بالتجارات، حدیث رقم ۲۶۵۲

[اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے یہ جائز نہیں کیا کہ اہل کتاب کے گھروں میں ان کی اجازت کے بغیر گھس جاؤ، یا ان کی عورتوں کو مارو پیٹو، یا ان کے پھل کھا جاؤ جبکہ وہ تمہیں وہ کچھ دے چکے ہیں جو ان پر واجب تھا۔]

اسی طرح ایک موقع پر جب آپ کو لوٹ مار کی اطلاع ملی تو آپ نے لوٹے گئے گوشت کی دیگچیاں الٹ دیں اور فرمایا:

ان النهبة ليست بأحلّ من الميتة ۔(۱۱)

[لوٹ کا مال مردار سے بہتر نہیں ہے۔]

چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی عام نواہی میں اس کا ذکر کیا جاتا ہے:

نهى النبى ﷺ عن النهبى و المثلة ۔(۱۲)

[نبی ﷺ نے لوٹ کے مال سے اور مثلہ سے منع فرمایا۔]

اسی طرح جاہلیت کے اس عام طریقے سے بھی آپ نے منع فرمایا کہ لشکریں جنگ کے لیے جاتے وقت راستوں کو لوگوں کے لیے تنگ کر دیتے تھے اور ادھر ادھر پھیل جاتے تھے۔ آپ نے تصریح کی:

من ضيّق منزلاً أو قطع طريقاً فلا جهاد له ۔(۱۳)

[جس نے منزل کو تنگ کیا، یا راہگیروں کو لوٹا تو اس کا جہاد نہیں ہوا۔]

ایک اور موقع پر فرمایا:

ان تفرقكم فى هذه الشعاب و الأودية انما ذلكم الشيطان ۔(۱۴)

۱۱۔ ایضاً، باب فى النهى عن النهبى، حدیث رقم ۲۳۳۰

۱۲۔ صحیح البخاری، كتاب الصيد و الذبائح، باب ما يكره من المثلة و المصبورة و المجثمة، حدیث رقم ۵۰۹۲

۱۳۔ سنن أبی داود، كتاب الجهاد، باب ما يؤمر من انضمام العسكر و سعته، حدیث رقم ۲۳۳۰

۱۴۔ ایضاً، حدیث رقم ۲۲۵۹

[تمہارا گھاٹیوں اور وادیوں میں منتشر ہو جانا شیطانی فعل ہے۔]

اسی طرح عرب جاہلیت میں جنگ کو اس وجہ سے وغی کہتے تھے کہ جنگ کے موقع پر انتہائی شور وغل کیا جاتا تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا اور جہاد کو عبادت قرار دیتے ہوئے تکبیر اور تہلیل کو پسند کیا لیکن ساتھ ہی آوازیں بہت بلند کرنے سے منع فرمایا:

یا أیها الناس ! اربعوا علی أنفسکم ، فانکم لا تدعون أصم و لا غائباً ، انه معکم سمیع قریب ۔(۱۵)

[اے لوگو! وقار کے ساتھ چلو۔ جسے تم پکار رہے ہو وہ نہ بہرا ہے نہ غائب، وہ تو تمہارے ساتھ ہی ہے، سننے والا ہے، قریب ہے۔]

چنانچہ آپ کے تربیت یافتہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے متعلق مروی ہے کہ وہ تین مواقع پر آوازوں کے بلند کرنے کو بہت ناپسند کرتے تھے: جنازے کے وقت، جنگ کے موقع پر اور ذکر، بالخصوص تلاوت قرآن کے وقت۔(۱۶) امام شیبانی کہتے ہیں کہ جنگ کے موقع پر آواز بلند کرنے کی ممانعت کی وجہ یہ نہیں تھی کہ یہ دینی لحاظ سے غلط کام تھا، بلکہ یہ جنگی تدبیر کی بنا پر تھا کیونکہ اس طرح دشمن کو لشکر کی پوزیشن کے متعلق معلوم ہو سکتا ہے۔ تاہم بعض مواقع پر آواز بلند کرنا مفید اور ضروری ہو جاتا ہے۔ امام سرخسی اس کی تشریح میں کہتے ہیں:

یعنی أن المبارزین یزدادون نشاطاً برفع الصوت ، و ربما یکون فیه ارهاب العدو ، علی ما قال النبی ﷺ (صوت أبی دجانة فی الحرب فئة)۔(۱۷)

[اس کا مطلب یہ ہے کہ آواز بلند کرنے سے مجاہدین میں چستی بڑھتی ہے، اور کبھی اس سے دشمن کے دل پر دھاک بھی بیٹھ جاتی ہے، جیسا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جنگ میں ابو دجانہ کی آواز ایک

۱۵۔ صحیح البخاری، کتاب الجهاد و السیر ، باب ما یکره من رفع الصوت فی التکبیر ، حدیث رقم ۲۷۷۰

۱۶۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب رفع الصوت ، ج ۱، ص ۶۶

۱۷۔ ایضاً

لشکر کا کام کرتی ہے۔]

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے امیر کی اطاعت کا حکم دیا اور جنگ کو منظم طریقے سے لڑنے کا حکم دیا تاکہ فساد فی الارض کی نوعیت پیدا نہ ہو۔

الغزو غزوان : فأما من ابتغى وجه الله و أطاع الامام و أنفق الكريمة و اجتنب الفساد فان نومه و نبهته أجر كله، و أما من غزا رياء و سمعة و عصى الامام و أفسد في الارض فانه لا يرجع بالكفاف ـ(۱۸)

[جنگیں دو قسم کی ہیں: جس شخص نے خاص اللہ کی خوشنودی کیلیے جنگ کی، امام کی اطاعت کی، اپنا بہترین مال خرچ کیا اور فساد سے اجتناب کیا اس کا سونا اور جاگنا سب اجر کا مستحق ہے۔ اور جس نے دکھاوے اور شہرت کے لیے جنگ کی، امام کی نافرمانی کی اور زمین میں فساد پھیلایا تو وہ برابر بھی نہیں چھوٹے گا۔]

من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وانما الامام جنة يقاتل من ورآئه و يتقى به، فان أمر بتقوى الله و عدل فان له بذلك اجرا ، و ان قال بغيره فان عليه منه(۱۹)

[جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی، اور جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ امام تو ڈھال ہے جس کے پیچھے رہ کر جنگ کی جاتی ہے اور جس کے ذریعے اپنا بچاؤ کیا جاتا ہے۔ پس اگر وہ اللہ سے ڈرنے کا حکم دے اور عدل کرے تو اس سب کا اجر اسے ملے گا، اور اگر وہ اس کے سوا کچھ اور حکم دے تو اس کا وبال بھی اس پر آئے گا۔]

مزید برآں، رسول اللہ ﷺ نے جنگی قیدیوں اور مفتوحین کے ساتھ حسن سلوک اور معاہدات

۱۸۔ سنن النسائی، كتاب البيعة ، باب التشديد في عصيان الامام ، حدیث رقم ۴۱۲۴؛ سنن ابی داود، كتاب الجهاد ، باب فيمن يغزو و يلتمس الدنيا ،حدیث رقم ۲۱۵۴

۱۹۔ صحیح البخاری، كتاب الجهاد و السير ، باب يقاتل من وراء الامام و يتقى به ،حدیث رقم ۲۷۳۷؛ صحیح مسلم ، كتاب الامارة ، باب الامام جنة يقاتل من ورائه و يتقى به ،حدیث رقم ۳۴۱۸

کی پابندی کی شاندار مثالیں قائم کیں، عہد شکنی اور غدر کو انتہائی شدید الفاظ میں منع فرمایا۔ تاہم ساتھ ہی ساتھ جنگی چالوں کی اجازت اپنے فعل سے بھی دی ہے اور قول سے بھی۔ چنانچہ ایک موقع پر آپ نے فرمایا:

الحرب خدعة ۔[20]

[جنگ چالبازی کا نام ہے۔]

اسلامی شریعت کی روشنی میں ناجائز غدر اور جائز جنگی چال میں کیسے فرق کیا جائے گا؟ اس مسئلے پر آگے تفصیلی بحث آرہی ہے۔

فصل سوم: مثلہ کی ممانعت

جیسا کہ پچھلی فصل میں واضح کیا گیا، رسول اللہ ﷺ نے مثلہ سے منع کیا ہے اور آپ بالخصوص اس ممانعت کا ذکر ان مواقع پر کرتے جب آپ مجاہدین کو کسی مہم پر بھیجتے تھے۔ فقہاء اور محدثین نے ذکر کیا ہے کہ مثلہ کی یہ ممانعت صرف انسانی لاشوں کی بے حرمتی تک ہی محدود نہیں تھی بلکہ جانوروں اور درندوں کی لاشوں کی بے حرمتی بھی اس ممانعت میں شامل تھی۔ چنانچہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اپنے قاتل کے متعلق سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کو جو نصیحتیں کی تھیں ان میں ایک یہ بھی تھی:

ان بقيت رأيت فيه رأيي، وان هلكت من ضربتي هذه فاضربه ضربةً ، و لا تمثله ، فاني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن المثلة و لو بالكلب العقور ۔[21]

[اگر میں باقی رہا تو میں اس کے متعلق خود ہی فیصلہ کرلوں گا۔ اور اگر میں اس ضرب سے فوت ہوا تو

۲۰۔ صحیح البخاری، کتاب الجهاد و السير ، باب الحرب خدعة ،حدیث رقم ۲۸۰۴؛ صحیح مسلم، کتاب الجهاد و السير، باب جواز الخداع فی الحرب ،حدیث رقم ۳۲۷۳؛ سنن الترمذی، کتاب الجهاد ، باب ما جاء فی الرخصة فی الكذب و الخديعة فی الحرب ، حدیث رقم ۱۵۹۸

۲۱۔ المعجم الكبير ،ج ۱،ص ۹۷

تو اسے ایک ہی ضرب لگاؤ، اس کا مثلہ نہ کرو کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا کہ وہ مثلہ سے منع کرتے تھے خواہ باؤلے کتے ہی کا ہو۔]

رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ عرینہ کے مفسدین کو عبرتناک سزا دی تھی۔ چنانچہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیے گئے، ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دی گئیں اور پھر انہیں اس حال میں مرنے کے لیے چھوڑ دیا گیا کہ نہ ان کے مانگنے پر انہیں پانی دیا گیا، نہ ہی ان کی مرہم پٹی کی گئی یہاں تک کہ وہ مر گئے۔ اس واقعے سے مثلہ کی ممانعت کے لیے استدلال جائز نہیں ہے کیونکہ ایک تو یہ ایک استثنائی واقعہ ہے اور اس کی نوعیت ایک خاص قسم کی سزا کی ہے۔ یہ نہ حرابہ کی حد تھی، نہ ارتداد کی اور نہ ہی قصاص کی سزا تھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس واقعے کے بعد رسول اللہ ﷺ خصوصی طور پر مثلہ کی ممانعت کا ذکر کرتے رہے۔ چنانچہ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مثلہ کی ممانعت کی جو روایت آئی ہے، اس میں تصریح کی گئی ہے:

ما قام رسول الله ﷺ فينا خطيباً بعد ما مثّل بالعرنيين الا و يحثنا على الصدقة ، و ينهانا عن المثلة ـ (۲۲)

[عرنیین کا مثلہ کرنے کے بعد جب بھی رسول اللہ ﷺ ہمیں خطبہ دینے کے لیے اٹھے تو آپ ہمیں صدقہ دینے کی ترغیب دیتے تھے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے۔]

اوپر ہم نے آگے سے جلانے کی جو ممانعت ذکر کی اسے بھی محدثین اور فقہاء مثلہ کی ممانعت کے تحت لاتے ہیں۔ اسی طرح بہترین طریقے سے قتل اور کم سے کم اذیت دینے کے حکم کو بھی وہ مثلہ کی ممانعت کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں۔ اسی حکم کے تحت باندھ کر قتل کر دینے کی ممانعت بھی آتی ہے۔

ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن قتل الصبر ـ فوالذی نفسی بيده لو كانت دجاجة ما صبرتها ـ (۲۳)

[میں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا کہ وہ باندھ کر قتل کر دینے سے منع فرماتے تھے۔ پس اس ذات

۲۲۔ المبسوط ، کتاب السیر ، ج ۱۰، ص ۷

۲۳۔ سنن أبي داود، کتاب الجهاد ، باب قتل الأسير بالنبل ، حديث رقم ۲۳۱۲

کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے اگر مرغی بھی ہوتی تو میں اسے باندھ کر قتل نہ کرتا۔]

یہ بات سیدنا ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر کہی تھی جب خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے بیٹے عبدالرحمان نے ایک جنگ کے دوران میں چار قیدیوں کو اس طرح قتل کر دیا تھا۔ اس کے سننے کے بعد عبدالرحمان بن خالد نے چار غلام کفارے کے طور پر آزاد کیے۔

اسی طرح مقتول کا سر کاٹ کر لوگوں کو دکھاتے پھرنے کو بھی صحابہؓ کرام اور فقہاء نے مثلہ کی ممانعت میں شامل سمجھا۔ چنانچہ جب سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے سامنے عیسائیوں کے ایک رہنما کا سر لایا گیا تو آپ نے اس پر کراہیت کا اظہار کیا۔ جب آپ سے کہا گیا کہ روم و ایران والے ایسا کرتے ہیں تو آپ نے فرمایا:

لسنا من الفرس و لا من الروم، یکفینا الکتاب و الخبر (۲۴)

[ہم نہ فارس والے ہیں نہ روم والے۔ ہمارے لیے اللہ کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کے طرز عمل کی روایت ہی کافی ہے۔]

امام محمد بن الحسن الشیبانی نے اسی بنا پر اس عمل پر کراہیت ظاہر کی۔ امام سرخسی اس کی وضاحت میں سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول پیش کرنے کے علاوہ دو اسباب مزید ذکر کرتے ہیں: ایک یہ کہ مثلہ ہے اور مثلہ تو باؤلے کتے کا بھی حرام ہے، اور دوسرا یہ کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کبھی باغیوں کے ساتھ ایسا نہیں کیا:

و ھو المتبع فی الباب ۔ (۲۵)

[اور اس باب میں انہی کے طرز عمل کی پیروی کی جاتی ہے۔]

۲۴۔ المبسوط، کتاب السیر، باب الخوارج، ج ۱۰، ص ۱۳۹

۲۵۔ ایضاً

ان اصولوں کی روشنی میں بعض لوگوں کا یہ طرز عمل یقیناً ناجائز ہے جو وہ اپنے قیدیوں کے ساتھ روا رکھتے ہیں کہ پہلے انہیں باندھ لیتے ہیں، پھر انہیں ڈراتے دھمکاتے ہیں، پھر انہیں ذبح کر دیتے ہیں اور وہ بھی انتہائی وحشت ناک طریقے سے! اس عمل کی شناعت مزید بڑھ جاتی ہے جب مقتول قیدی مسلمان ہو۔

فصل چہارم: انفرادی ذمہ داری کا اصول

جہاں تک انفرادی فوجداری ذمہ داری (Individual Criminal Responsibility) کے اصول کا تعلق ہے شریعت نے اسے بھی تسلیم کیا ہے اور صراحتاً قرار دیا ہے کہ جن کاموں کو شریعت نے حرام ٹھہرایا ہے ان کا ارتکاب اس بنیاد پر جائز نہیں ہوسکتا کہ ان کے ارتکاب کا حکم حاکم یا امیر نے دیا ہے اور حاکم یا امیر کی اطاعت لازم ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے واضح اور قطعی الفاظ میں یہ اصول بیان کیا ہے کہ کسی مخلوق کی اطاعت کسی ایسے کام میں جائز نہیں جس سے خالق نے منع کیا ہو۔

لا طاعة لمخلوق فی معصیة الله عز و جل ۔[۲۶]

[اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔]

ایک موقع پر صحابہ کے ایک فوجی دستے کے امیر نے طیش میں آکر آگ لگا کر اپنے ماتحتوں کو حکم دیا کہ اس آگ میں داخل ہوں، اور دلیل یہ دی ان پر اپنے امیر کی اطاعت لازم ہے۔ ماتحتوں نے اس حکم کو ماننے سے انکار کیا اور کہا کہ ہم تو آگ سے بچنے کے لیے ہی مسلمان ہوئے ہیں۔ بعد میں جب رسول اللہ ﷺ کو اس واقعے کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا:

لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً ، انما الطاعة فی المعروف لا فی المنکر[۲۷]

[اگر وہ اس میں داخل ہوتے تو کبھی اس سے نہ نکلتے۔ اطاعت صرف جائز کام میں ہے، نہ کہ ناجائز کام میں۔]

اسی طرح یہ اصول بھی شریعت نے تسلیم کیا ہوا ہے کہ امیر اپنے ماتحتوں کے عمل کے لیے ذمہ دار ہوتا ہے۔ چنانچہ جب خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے بنو جذیمہ کے لوگوں کو غلط فہمی کی بنیاد پر قتل کیا تو رسول اللہ

۲۶۔ مسند احمد، **مسند العشرة المبشرین بالجنة ، و من مسند علی بن أبی طالب ،** حدیث رقم ۱۰۴۱؛ **مسند المکثرین من الصحابة ، باب و من مسند علی بن أبی طالب ،** حدیث رقم ۳۶۹۴؛ **أول مسند البصریین ، باب بقیة حدیث الحکم بن عمرو الغفاری ،** حدیث رقم ۱۹۷۳۲۔

۲۷۔ **شرح کتاب السیر الکبیر، باب ،** ج ۱، ص ۱۱۷

ﷺ نے مقتولین کا خون بہا بھی ادا کیا اور ان کو پہنچنے والے مالی نقصان کی بھی تلافی کی، باوجود اس کے کہ رسول اللہ ﷺ نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو اس کام کی اجازت نہیں دی تھی۔ (۲۸)

توضیح مزید: جان لینے کا شرعی طریقہ

یہاں قتل کے لئے ذبح بلکہ تذبیح کے اس طریق کار پر بھی شریعت کی رو سے کچھ بحث کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ ذبح کا طریقہ جانوروں کے لئے ہے نہ کہ انسانوں کے لئے۔ اگر اسے انسانوں کو قتل کرنے کے لئے اختیار کیا جائے تو یہ طریق کار وحشیانہ ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم میں آیا ہے کہ سیدنا سلیمان علیہ السلام نے جب ایک موقع پر ہدہد کو غیر موجود پایا تو فرمایا:

لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيْداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّيْ بِسُلْطَانٍ مُّبِيْنٍ ۔(سورۃ النمل، آیت ۲۱)

[میں اسے سخت سزا دوں گا یا اسے ذبح کروں گا اگر اس نے مجھے کوئی واضح ثبوت پیش نہیں کیا۔]

بعض متجددین اور عقل پسندوں نے پرندوں سے انسان کی گفتگو کو ناممکن فرض کر کے قرار دیا کہ ہدہد سے مراد کوئی صبا رفتار قاصد ہے! اس کے جواب میں اہل علم نے جو دلائل پیش کئے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ اگر یہ کوئی انسان ہوتا تو سیدنا سلیمان علیہ السلام اسے ذبح کرنے کا کبھی نہ کہتے۔ البتہ پرندے ذبح کرنا نبی کی شان سے فروتر نہیں ہے۔

سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے خواب میں کئی بار دیکھا کہ وہ اپنے بیٹے کو ذبح کر رہے ہیں:

يَا بُنَـيَّ إِنِّيْ أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّيْ أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى (سورۃ الصّٰفّٰت، آیت ۱۰۲)

[اے میرے پیارے بیٹے! میں خواب میں دیکھتا ہو کہ میں تمہیں ذبح کر رہا ہوں، پس تم دیکھو کہ تمہاری کیا رائے ہے؟]

تاہم اولاً تو یہ خواب کا معاملہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں صراحتاً بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم نہیں دیا

۲۸۔ صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب بعث النبی ﷺ خالد بن الولید الی بنی جذیمۃ، حدیث رقم ۳۹۹۴۔

بلکہ خواب میں دکھایا کہ وہ بیٹے کو ذبح کر رہے ہیں۔ چونکہ نبی کا خواب بھی وحی ہوتا ہے اس لئے انہوں نے اسے امر خداوندی سمجھا۔ تاہم نبی کا خواب وحی ہونے کے باوجود تعبیر اور تاویل سے مستغنی نہیں ہوتا۔ سیدنا یوسف علیہ السلام نے خواب میں دیکھا کہ گیارہ ستارے اور سورج اور چاند انہیں سجدہ کرر ہے ہیں۔ کئی سال بعد واضح ہوا کہ گیارہ ستاروں سے مراد ان کے گیارہ بھائی ہیں اور سورج اور چاند سے مراد والدین ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے خواب میں مشرکین کی تعداد بہت کم دیکھی۔ درحقیقت ان کی تعداد مسلمانوں سے کہیں زیادہ تھی لیکن مسلمانوں کی ایمانی قوت کے سامنے ان کی کثرت تعداد ان کے کچھ کام نہیں آسکتی تھی۔ اسی طرح سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے اس خواب سے اصل مراد یہ تھی کہ وہ بیٹے کو بیت اللہ کی خدمت کے لئے وقف کر دیں۔ ابراہیمی شریعت میں قربانی کے جانور اور بیت اللہ کی خدمت کے لئے وقف کئے جانے والے انسانوں کے لئے بہت سے احکام یکساں تھے۔ ان احکام کی موجودگی میں اس خواب کی واضح تاویل یہی تھی۔ تاہم ابراہیم علیہ السلام نے تاویل کے بجائے اس پر بعینہ عمل کرنے کا ارادہ کیا اور عمل سے پہلے بیٹے کو اعتماد میں لیا۔ انہوں نے بھی اس پر آمادگی ظاہر کی اور اس بڑے امتحان میں دونوں سرخرو ہوئے۔

ثانیاً: یہ بات اپنی جگہ نہایت اہم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں بیٹے کو ذبح کرنے نہیں دیا کیونکہ یہ تو مقصود ہی نہیں تھا۔

ثالثاً: دیوتاؤں کے لئے انسانوں کی بھینٹ دینے کی رسم دنیا کے ہر خطے میں صدیوں سے جاری ہے لیکن کسی نبی نے کبھی بھی اس کو جائز نہیں کہا۔ قرآن مجید نے صراحتاً اس عمل کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

وَ كَذٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيْرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوْهُمْ وَلِيَلْبِسُوْا عَلَيْهِمْ دِيْنَهُمْ۔ (سورۃ الأنعام، آیت ۱۳۷)

[اور اسی طرح بہت سے مشرکین کی نظر میں اللہ کے شرکاء نے ان کی اولاد کے قتل کو مستحسن بنا دیا تا کہ ان کو تباہ کر دیں اور ان کے دین کو ان کے لئے مشتبہ کر دیں۔]

قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوْا اَوْلَادَهُمْ سَفَهًاۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ۔ (سورۃ الأنعام، آیت ۱۴۰)

[یقیناً نامراد ہوئے وہ لوگ جنہوں نے اپنی اولاد کو محض بے وقوفی سے بغیر کسی دلیل کے قتل کر دیا۔]

اسی طرح قیدیوں کو ذبح کرنے کے اس طریق کار کو تلوار سے کسی مجرم یا مقاتل کے سر قلم کرنے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ ایک بالکل ہی مختلف نوعیت کا فعل ہوتا ہے۔ یہ طریق کار تو بالکل فرعون کے طریق کار سے مشابہ ہے جسے قرآن مجید میں کہیں ذبح کہا گیا ہے اور کہیں تذبیح۔

فرعون نے دو مواقع پر بنی اسرائیل کے لڑکوں کے قتل کا پروگرام بنایا تھا۔ ایک سیدنا موسیٰ علیہ السلام کی ولادت سے قبل جس کا مقصد بنی اسرائیل کی بڑھتی آبادی کو روکنا اور ان کی قوت توڑنا تھا۔ دوسرا موقع وہ تھا جب سیدنا موسیٰ علیہ السلام نے اس کی خدائی کو چیلنج کر دیا تھا۔ اس وقت بنی اسرائیل کو سیدنا موسیٰ علیہ السلام کا ساتھ دینے سے روکنے کے لئے اس نے یہ مہم شروع کی تھی۔ چونکہ دونوں مواقع پر وہ بنی اسرائیل کو محض جانی نقصان نہیں پہنچانا چاہتا تھا بلکہ ان کو دہشت زدہ کرنا چاہتا تھا تاکہ وہ کبھی مصریوں کے خلاف اٹھنے کی جرأت نہ کر سکیں، اس لئے اس نے لڑکوں کا محض قتل عام نہیں کیا بلکہ اس کے لئے ذبح کا طریقہ اختیار کیا۔ پھر ذبح بھی وہ عام طریقے سے نہیں کرتا تھا جیسے جانوروں کو ذبح کیا جاتا ہے بلکہ اس کے لئے اس نے وحشیانہ طریقہ اختیار کیا جسے قرآن کریم نے تذبیح سے تعبیر کیا ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے تذبیح میں تشدید کی وجہ سے ذبح کی بہ نسبت زیادہ شناعت کا عنصر پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے کہیں قرآن نے اسے تقتیل بھی قرار دیا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ تقتیل میں محض قتل کی بہ نسبت زیادہ شدت پائی جاتی ہے۔

باب سیزدہم:

شرعی احکام سے انحراف کا جواز ــــ ۱

معاملۃ بالمثل ؟

شریعت نے جنگ کے لیے جن آداب کی پابندی مسلمانوں پر لازم ٹھہرائی ہے وہ اب معاصر بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کا حصہ بھی بن گئے ہیں اور اس وجہ سے تمام ریاستیں اصولی طور پر ان احکامات کی پابند ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر جنگ کا ایک فریق ان احکامات کی خلاف ورزی کرتا ہے تو کیا ان احکامات کی پابندی سے دوسرا فریق بھی آزاد ہو جاتا ہے؟ اگر مثال کے طور پر ایک فریق غیر مقاتلین کو نشانہ بنا رہا ہے تو کیا دوسرے فریق کے لیے یہ جائز ہو جاتا ہے کہ وہ بھی فریق اول کے غیر مقاتلین کو نشانہ بنائے؟ ہم نے باب دہم میں دیکھا کہ معاصر بین الاقوامی قانون نے آداب القتال کے معاملے میں **معاملة بالمثل** (Reciprocity) کے اصول کو تسلیم نہیں کیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ عام بین الاقوامی تعلقات کے ضمن میں شریعت نے **معاملة بالمثل** اور **مجازلة** کے اصول کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام سرخسی نے واضح کیا ہے کہ اگر دار الحرب میں داخل ہوتے وقت مسلمان تاجروں پر کوئی ٹیکس لگایا جاتا ہے تو ان کے تاجروں کے دار الاسلام میں داخل ہوتے وقت ان پر بھی اتنا ہی ٹیکس لگایا جائے گا:

اذ الأمر بيننا و بين الكفار مبنيّ على المجازاة ۔[1]

[کیونکہ ہمارے اور ان کے درمیان معاملہ برابری کے اصول پر ہے۔]

تاہم سوال یہ ہے کہ کیا شریعت نے اسے آداب القتال کی نواہی کے سلسلے میں بھی تسلیم کیا ہے؟ مثال کے طور پر شرعی نصوص نے جنگ کے دوران میں فریق مخالف کی عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا۔ اگر دوسرا فریق مسلمانوں کی عورتوں اور بچوں کو ہدف بناتا ہے تو کیا مسلمان بھی ان کی عورتوں اور بچوں کو ہدف بنا سکیں گے؟ بعض لوگوں نے اس کے جواز کے لیے چند قرآنی نصوص کا حوالہ اس سلسلے میں دیا ہے۔

سورۃ النحل میں ارشاد ہوتا ہے:

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ (سورۃ النحل، آیت ۱۲۶)

۱۔ **شرح کتاب السير الكبير ، باب العشور من أهل الحرب** ،ج۵،ص۲۸۵

[اور اگر تمہیں بدلہ ہی لینا ہے تو اتنا ہی بدلہ لو جتنی تم پر زیادتی کی گئی ہے۔]

اسی طرح سورۃ الشوریٰ میں ہے:

وَالَّذِيْنَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ . وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا، فَمَنْ عَفَا وَاَصْلَحَ فَاَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ، اِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ (سورۃ الشوریٰ، آیات ۳۹۔ ۴۰)

[اور جب ان پر زیادتی ہو تو وہ بدلہ لیتے ہیں، اور برائی کا بدلہ اس کے برابر کی سزا ہے۔ پس جس نے معاف کیا اور اصلاح کی تو اس کا اجر اللہ کے ذمے ہے۔ یقیناً وہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا۔]

سورۃ البقرۃ میں فرمایا کہ مشرکین کے ساتھ حدودِ حرم میں جنگ نہ کرو، لیکن اگر وہ جنگ کریں تو پھر تم بھی ان کے ساتھ لڑ سکتے ہو اور ان کے خلاف برابر کا اقدام کر سکتے ہو:

وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِيْنَ (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۹۱)

[اور ان کو قتل کرو جہاں کہیں ان کو پاؤ اور ان کو نکالو جہاں سے انہوں نے تم نکالا، اور فتنہ قتل سے زیادہ سنگین جرم ہے۔ اور ان سے مسجد حرام کے قریب نہ لڑو جب تک وہ تم سے نہ لڑیں۔ پس اگر وہ تم سے لڑیں تو تم بھی ان سے لڑو۔ یہی سزا ہے کافروں کی۔]

اسی طرح انہیں کہا گیا کہ حرمت کے مہینوں میں جنگ نہ کرو، لیکن اگر تم سے جنگ کی جائے تو پھر تم بھی لڑ سکتے ہو:

اَلشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۹۴)

[حرمت کا مہینہ حرمت کے مہینے کا بدلہ ہے اور اسی طرح دوسری محترم چیزوں کا بھی قصاص ہے۔ پس جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اسے اس کے برابر کی سزا دو اور اللہ سے ڈرتے رہو اور جان رکھو کہ اللہ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو اس سے ڈرتے ہیں۔]

تاہم ان نصوص سے استدلال کئی وجوہات کی بنا پر باطل ہے۔

فصل اول: مثل کا معیار

ان آیات میں فرمایا گیا کہ بدلہ مثل کی حد تک جائز ہے۔ اب مثل سے مراد کیا ہے؟ اس کا تعین کس طرح کیا جائے گا؟ کیا اس کے تعین کو انسان کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے یا اس کا تعین شریعت نے کیا ہے؟ شریعت کے علماء کے نزدیک یہ بات مسلمہ ہے کہ مثلیت کے معیار کے لیے شریعت ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر شریعت نے مثل مقرر کیا ہے تو اسی مثل پر عمل کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر غصب کے احکام میں فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اصولاً تو غاصب پر لازم ہے کہ وہ عین مغصوبہ ہی کو لوٹائے۔ اگر وہ ہلاک ہو چکا ہو تو پھر اس پر لازم ہے کہ اس کا مثل لوٹائے بشرطیکہ شریعت کی رو سے وہ مثلیات میں سے ہو۔ اگر اس کا مثل نہ لوٹایا جا سکتا ہو، اس وجہ سے کہ شریعت نے اسے غیر مثلی قرار دیا ہو، یا اس وجہ سے کہ اگرچہ شریعت کی رو سے وہ مثلی ہو لیکن اس کا مثل بازار میں دستیاب نہ ہو، تو پھر غاصب پر لازم ہوگا کہ وہ عین مغصوبہ کی قیمت لوٹائے۔ [۲]

اسی طرح حدود حرم میں اگر کسی نے شکار کیا تو شریعت نے اس کے مثل کا فدیہ لازم ٹھہرایا ہے اور تصریح کی ہے کہ اس کے تعین کے لیے دو عادل مسلمانوں کی طرف رجوع کرو۔ [۳] یہاں مثل کے

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: الهداية، كتاب الغصب، ج ۴، ص ۲۹۶۔۲۹۷۔

(و على الغاصب رد العين المغصوبة) معناه مادام قائماً ۔

[اور غاصب پر مغصوبہ عین کے لوٹانے کی ذمہ داری ہے، یعنی جب تک وہ عین قائم ہو۔]

و من غصب شيئاً له مثل ، كالمكيل و لموزون ، فهلك في يده فعليه مثله ۔

[اور جس نے ایسی شے غصب کی جس کا مثل پایا جاتا ہو، جیسے مکیل اور موزون، اور وہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی تو اس پر لازم ہے کہ اس کا مثل لوٹائے۔]

فان لم يقدر على مثله فعليه قيمته يوم يختصمون ۔

[پھر اگر وہ اس کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ اس دن کی قیمت لوٹائے جس دن وہ تنازعے کو عدالت میں لائے۔]

و ما لا مثل له فعليه قيمته يوم غصبه ۔

[اور جس کا مثل نہ پایا جاتا ہو تو اس کی وہ قیمت دینی لازم ہے جو غصب کے دن تھی۔]

تعین کے لیے انسانوں کی طرف رجوع اس وجہ سے جائز ہوا کہ شریعت نے اس کا حکم دیا ہے، بالکل اسی طرح جیسے مثل کی عدم موجودگی میں قیمت کے تعین کے لیے انسانوں ہی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

اس اصول کا ایک لازمی تقاضا یہ ہے کہ جو مثل شریعت کی رو سے ناجائز ہو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ مثال کے طور پر گالی کے جواب میں گالی نہیں دی جا سکتی۔ بعض خوارج کوفہ کی جامع مسجد میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ پر ان کی موجودگی میں سب وشتم کرتے تھے اور قتل کی دھمکی دیتے تھے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ تو ان کو نظر انداز کر دیتے تھے لیکن ان کے ایک ساتھی نے ان میں سے ایک کو پکڑ لیا اور باقی بھاگ گئے۔ جب اسے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ نے اسے چھوڑ دینے کا حکم دیا۔ آپ کے ساتھی نے کہا کہ اس نے آپ کے قتل کی قسم کھائی ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس نے مجھے قتل نہیں کیا تو میں اسے کیسے قتل کر دوں؟ اس نے کہا کہ اس نے آپ پر شتم کیا ہے۔ اس کے جواب میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

فاشتمه ان شئت ، أو دعه ۔[۴]

[تم چاہو تو اسے برا کہو، ورنہ چھوڑ دو۔]

ان کے اس قول کی تشریح میں امام سرخسی نے واضح کیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے گالی کے جواب میں گالی دینے کا نہیں کہا کیونکہ اس کی شرعاً اجازت نہیں تھی:

و ليس مراده من قوله (فاشتمه ان شئت) أن ينسبه الى ما ليس فيه . فذلك كذب و بهتان لا رخصة فيه ۔ و انما مراده أن ينسبه الى ما علمه منه فيقول : يا فتّان ! ، يا شرير ! لقصده الى الشر و الفتنة ، و ما أشبه ذلك من الكلام ۔[۵]

[ان کے اس قول (تم چاہو تو اسے برا کہو) کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسے ایسی صفت کی طرف منسوب کیا جائے جو اس میں نہیں ہے کیونکہ یہ تو جھوٹ اور بہتان ہوگا جس کی بالکل اجازت نہیں

۳۔ سورۃ المائدۃ، آیت ۹۵

۴۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب الخوارج ، ج ۱۰، ص ۱۳۴

۵۔ ایضاً

ہے۔ ان کی مراد صرف یہ تھی کہ اسے اس صفت کی طرف منسوب کیا جائے جو اس کے علم کے مطابق اس میں ہے، جیسے اس کا ارادہ چونکہ شر اور فتنے کا تھا اس لیے یہ کہے کہ: اے فتنہ پرور! اے شریر! یا اسی طرح کی کوئی اور بات کہے۔]

سورۃ الشوریٰ کی مذکورہ آیت کی تفسیر میں امام جصاص نے امام قتادہ کا یہ قول نقل کیا ہے:

هذا فيما يكون بين الناس من القصاص ۔ فأما لو ظلمک رجل ، لم يحلّ لک أن تظلمه ۔(٦)

[یہ اس معاملے میں ہے جس میں لوگوں کے مابین قصاص ہو سکتا ہے۔ جہاں تک ہے کہ کسی شخص نے تم پر ظلم کیا تو تمہارے لیے جائز نہیں ہے کہ تم بھی اس پر ظلم کرو۔]

فصل دوم: مثلیت کی حدود

بدلہ مثلیت کی حدود کے اندر جائز ہے لیکن بدلے میں ظلم ناجائز ہے۔ قرآن مجید نے تصریح کی ہے:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (سورۃ البقرۃ، آیت ۱۹۰)

[اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں مگر زیادتی نہ کرو، کیونکہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔]

اسی اصول پر فقہائے احناف نے قرار دیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عین کی منفعت ضائع کی تو اسے عین کا مثل لوٹانے کے لیے نہیں کہا جائے گا۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے امام سرخسی کہتے ہیں کہ اولاً تو منفعت کو ہم مال متقوم مانتے ہی نہیں۔ ثانیاً اگر اسے مال متقوم مان بھی لیا جائے تو وہ مالیت اور تقویم میں عین سے کم تر درجے کی ہے:

و لئن سلمنا أن المنفعة مال متقوم فهو دون الأعيان في المالية ... العدوان مقدر بالمثل بالنص ۔(٧)

---

٦ ـ أحكام القرآن ، ج ٣، ص ٥٧٣

٧ ـ المبسوط ، كتاب الغصب ، ج ١١، ص ٨٦

[اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ منفعت مال متقوم ہے تو یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ مالیت میں اعیان سے کم تر ہے، جبکہ ظلم کے بدلے میں جو تاوان ادا کیا جاتا ہے اس کا برابر کا ہونا نص کی رو سے لازم ہے۔]

اس بات پر جب یہ اعتراض پیش کیا جاتا ہے کہ اس طرح تو ظالموں کو کھلی چھٹی مل جائے گی، تو اس کے جواب میں سرخسی نے جو کچھ کہا ہے اس کا حرف حرف موضوع زیر بحث کے لیے نہایت اہم ہے:

قد أوجبنا للزجر التعزير و الحبس ـ فأما وجوب الضمان للجبران، فيتقدر بالمثل على وجهٍ لا يجوز الزيادة عليه ـ و الظالم لا يظلم، بل ينتصف منه مع قيام حرمة ماله ـ و لو أوجبنا عليه زيادة على ما أتلف كان ذلك ظلماً مضافاً الى الشرع لأن الموجب هو الشرع، و ذلك لا يجوز ـ و اذا لم يوجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورةٍ ثابتةٍ في حقنا، و هو أنا لا نقدر على القضاء بالمثل، و ذلك مستقيم، مع أن حق المظلوم لا يهدر، بل يتأخر الى الآخرة ـ(۸)

[لوگوں کو ظلم سے روکنے ہی کے لیے ہم نے تعزیر اور قید لازم کی ہے۔ البتہ نقصان [illegible] کے لیے ادا کیے جانے والے تاوان کا جہاں تک تعلق ہے تو لازم ہے کہ وہ اس طرح برابری [illegible] کہ اس پر اضافہ جائز نہ ہو۔ اور ظالم پر ظلم نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کے مال کی حرمت کے برقرار رہتے ہوئے اس کے ساتھ انصاف کیا جائے گا۔ اور اس نے جو مال تلف کیا اگر ہم نے اس سے زیادہ کا تاوان اس پر واجب کیا تو یہ ظلم شریعت کی طرف منسوب کیا جائے گا کہ تاوان کو تو شریعت نے واجب کیا ہے، اور یہ ناجائز ہے۔ اور جب مثل کا واجب کرنا ناممکن ہو جائے اور اس کی وجہ سے تاوان کی ادائیگی واجب نہ ہو تو یہ ہماری مجبوری کی وجہ سے ہوگا کہ ہم مثل کے مطابق فیصلہ کرنے پر قادر نہیں ہیں، اور اس میں کچھ برائی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی واضح ہے کہ مظلوم کا حق ضائع نہیں جاتا بلکہ آخرت کے فیصلے تک مؤخر ہو جاتا ہے۔]

اس سے معلوم ہوا کہ جہاں مثل پر عمل کرنے میں ظلم کا احتمال ہو وہاں مثل پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ظالم کو ظلم سے روکنے کے لیے اس پر ظلم نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کے لیے

۸۔ ایضاً، ص ۸۷

قانونی راہ دیکھی جائے گی اور اگر اس قانونی راہ سے مظلوم کا پورا حق اسے نہیں ملتا تو اسے اس بنا پر ناجائز ذرائع اختیار کرنے کی اجازت نہیں مل جاتی، بلکہ اسے یقین رکھنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ ایک ایسا دن لانے والا ہے جب ہر شخص کے ساتھ مکمل انصاف کیا جائے گا۔

پس جہاں مثل پر عمل کرنے کی کوشش میں تجاوز کا محض احتمال بھی پیدا ہو تو فعل [illegible] جاتا ہے۔ اسی بنا پر قصاص کی سزا میں کیفیت میں مثلیت کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ سیدھے سے قاتل کو سزائے موت دی جائے گی۔ چنانچہ سورۃ النحل کی مذکورہ آیت کی تفسیر میں امام جصاص کہتے ہیں:

و اقتضی أیضاً أن من قتل رجلاً برضخ رأسه بالحجر ، أو نصبه غرضاً فرماه حتی قتله ، أنه یقتل بالسیف ، اذ لا یمکن المعاقبة بمثل ما فعله لأنا لا نحیط علماً بمقدار الضرب و عدده و مقدار ألمه ، و قد یمکننا المعاقبة بمثله فی باب اتلاف نفسه قتلاً بالسیف ـ فوجب استعمال حکم الآیة فیه من هذا الوجه دون الوجه الأول ـ[9]

[اس حکم کا یہ بھی تقاضا ہے کہ جس نے کسی شخص کا سر بھاری پتھر سے کچل کر اسے قتل کر دیا، یا اسے باندھ کر نشانہ بنایا اور قتل کیا تو اسے سزا میں تلوار ہی سے قتل کیا جائے گا کیونکہ جو کچھ اس نے کیا اس کے برابر کا بدلہ ممکن نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں کسی طور معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس کے ضرب کی مقدار کیا تھا، اس نے کتنی دفعہ ضرب لگائی اور اس سے مقتول کو کتنی تکلیف پہنچی۔ البتہ ہمارے لیے برابر کا بدلہ اس طور پر ممکن ہے کہ چونکہ اس نے ایک جان تلف کی ہے تو ہم بھی تلوار کے ذریعے اس کی جان لیں۔ پس اس آیت کے حکم کو اس آخری طریقے پر استعمال کرنا [illegible] کہ پہلے طریقے پر۔]

فقہائے احناف کا موقف یہ ہے کہ قصاص میں، جو برابر کا بدلہ ہے، ''کیفیت میں مماثلت'' کو نہیں دیکھا جائے گا۔ چنانچہ جصاص کے حوالے سے ذکر کیا گیا کہ اگر کسی کا سر پتھر سے کچل دیا گیا تو اس کا سر پتھر سے نہیں کچلا جائے گا، بلکہ اس سے عام طریقے سے، یعنی تلوار کے ذریعے، ہی قصاص

۹۔ أحکام القرآن، ج ۳، ص ۲۸۶

لیا جائے گا۔

بعض روایات میں بظاہر یہ لگتا ہے کہ سزا میں کیفیت میں مماثلت کو مدنظر رکھا گیا ہے، جیسا کہ ایک یہودی کا سر پتھر سے کچل دیا گیا کیونکہ اس نے ایک عورت کا سر کچل دیا تھا، یا قبیلۂ عرینہ کے مفسدین کے ساتھ وہی سلوک کیا گیا جو انھوں نے مسلمانوں کے ساتھ کیا تھا۔ تاہم حنفی فقہا نے تصریح کی ہے کہ یہ قصاص کی سزا نہیں تھی، بلکہ ایسا قاعدۂ سیاسہ کے تحت کیا گیا۔ اس قاعدے پر آگے دہشت گردی کے متعلق باب میں بحث آئے گی۔ (۹ الف)

یہ بھی واضح رہے کہ احناف کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ سزا میں مثلے سے اجتناب کیا جائے۔ چنانچہ عرنیین کی سزا کو وہ حد ارتداد یا حد حرابہ کی سزا نہیں مانتے، نہ ہی یہ مانتے ہیں کہ یہ قصاص کی سزا تھی۔ وہ اسے سیاسہ کے قاعدے کے تحت لاتے ہیں اور ساتھ ہی یہ تصریح بھی کرتے ہیں کہ یہ سزا مثلے کی نوعیت کی تھی لیکن مثلے کو بعد میں منسوخ کیا گیا۔

و المثلة المروية فی قصة العرنيين منسوخة بالنهی المتأخر۔ (۹ ب)

اس لیے سیاسۃً دی جانے والی سزا میں بھی مثلے سے اجتناب کیا جائے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر ایک فریق نے غیر مقاتلین کو نشانہ بنا کر ظلم کیا تو جواب میں دوسرا فریق اس کے غیر مقاتلین کو کیسے نشانہ بنا سکتا ہے؟ کیا فریق ثانی اپنے غیر مقاتلین کے قتل کے لیے فریق اول کے غیر مقاتلین کو قصوروار ٹھہرا سکتا ہے؟ اوپر مذکورہ قواعد واصول کی روشنی میں دیکھیے تو کیا اس طرح دونوں فریق ظلم کے مرتکب نہیں ہوں گے؟ کیا ایک کی غلطی سے دوسرے کی غلطی کے لیے جواز ڈھونڈا جا سکتا ہے؟ کیا ایک کا ظلم دوسرے کے ظلم کو روا کر دے گا؟

---

۹ الف۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد مشتاق احمد، ''آبروریزی کے جرم کی شرعی تکییف''، سہ ماہی مجلّہ ''معارف اسلامی''، ج۹، شمارہ ۱ (جنوری۔ جون ۲۰۱۰ء)، ص ۷۱۔۱۱۳۔

۹ ب۔ الهداية فی شرح بداية المبتدی۔ ج ۲، ص ۳۸۰

فصل سوم: آداب القتال کی خلاف ورزی میں معاملة بالمثل ؟

سورۃ البقرۃ کی آیات جنگ کے جواز اور عدم جواز سے بحث کرتی ہیں۔ ان کا جنگ کے آداب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ بہ الفاظ دیگر ان کا تعلق علة القتال (Jus ad bellum) سے ہے نہ کہ آداب القتال (Jus in bello) سے۔

ان میں جو مسئلہ زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ جب مسلمانوں پر حملہ ہو اور وہ حدود حرم میں ہوں اور اس وقت مہینہ بھی حرمت کا ہو تو کیا وہ اس حملے کے جواب میں کاروائی کر سکیں گے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ مسلمان حرمت کے مہینوں اور حدود حرم میں جنگ سے گریز کریں لیکن اگر ان پر حملہ کیا گیا تو پھر ان کے لیے جائز ہوگا کہ وہ حملہ آوروں کے خلاف جنگ کریں۔

باقی رہا یہ معاملہ کہ جب وہ جنگ کریں گے تو اس وقت کن آداب کا لحاظ کریں گے تو وہ ایک بالکل الگ مسئلہ ہے جس کا ان آیات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جنگ چاہے دفاع میں لڑی جائے یا اقدام میں مسلمانوں پر بعض آداب کی پابندی ہر صورت میں لازم ہے۔ چنانچہ جب فتح مکہ کے موقع پر بعض مشرکین کے ساتھ مسلمانوں کو جنگ لڑنا پڑی اور اس میں ایک عورت بھی قتل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے اس پر سخت ناراضگی کا اظہار کیا اور فرمایا کہ یہ کیوں قتل کی گئی جبکہ یہ لڑنے والوں میں نہیں تھی؟[۱۰] پس لڑائی خواہ حدود حرم میں ہو، یا حرمت کے مہینوں میں ہو، یا غیروں نے مسلط کی ہو، ہر صورت میں مسلمانوں پر لازم ہے کہ ان آداب کی پابندی کریں جو شریعت نے جنگ کے لیے مقرر کیے ہیں۔

فصل چہارم: مسلمان ہر حال میں شرعی احکام کا پابند ہے

مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ ہر حال میں شرعی احکام کی پابندی کریں، خواہ فریق مخالف اس کی پابندی کرتا ہو یا نہیں۔ امام سرخسی نے امام ابو یوسف کا یہ قول نقل کیا ہے جو در حقیقت اسلامی شریعت

۱۰۔ صحیح مسلم، کتاب الجهاد و السير، باب قتل كعب بن الأشرف طاغوت اليهود، حدیث رقم؛ سنن أبی داود، كتاب الخراج و الامارة و الفیء، باب كيف كان اخراج اليهود من المدينة، حدیث رقم ۲۶۰۶۔

کا اساسی قاعدہ ہے:

المسلم ملتزم أحکام الاسلام حیث ما یکون ۔[11]

[مسلمان جس حالت میں بھی ہو اسلامی احکام کا پابند ہے۔]

شرعی حکم کی موجودگی میں مسلمان کے پاس کوئی اور آپشن باقی ہی نہیں رہتا۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَّكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً (سورۃ الأحزاب، آیت ۳۶)

[کسی مومن اور مومنہ کے لیے روا نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کے رسول کسی معاملے کا فیصلہ کر دیں تو ان کے لیے اس میں کوئی اختیار باقی رہے۔اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے تو وہ کھلی ہوئی گمراہی میں پڑ گیا۔]

یہ بھی کوئی عذر نہیں ہے کہ اگر فریق مخالف ان آداب کی پابندی نہیں کرتا اور ہم کریں گے تو نقصان اٹھائیں گے۔ یہ عذر اس وجہ سے نا قابل قبول ہے کہ اس کے پیچھے یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ شرعی احکام کی پابندی صرف اس وقت لازم ہوتی ہے جب ان کی پابندی سے ہمیں ''نقصان'' نہ ہوتا ہو، والعیاذ باللہ! قرآن مجید نے اس ذہنیت کو منافقت کی نشانی کے طور پر پیش کیا ہے:

وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ. وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ. أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. (سورۃ النور، آیت ۴۸-۵۰)

[اور جب ان کو اللہ اور اس کے رسول کے فیصلے کی طرف بلایا جاتا ہے تو ان میں ایک گروہ منہ موڑ لیتا ہے۔اور اگر حق ان کو ملنے والا ہو تو پھر فیصلے کے لیے نہایت فرمانبردارانہ آتے ہیں۔کیا ان کے دلوں میں نفاق کا مرض ہے، یا یہ شک میں پڑے ہوئے ہیں، یا انہیں اندیشہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ان پر ظلم کریں گے؟ نہیں، بلکہ اپنے اوپر ظلم ڈھانے والے تو یہ خود ہیں۔]

۱۱۔ المبسوط، کتاب السیر، باب صلح الملوک و الموادعة، ج۱۰، ص۱۰۴

فصل پنجم: آداب القتال کے معاہدات اور معاملة بالمثل؟

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ جب آداب القتال کا تعین معاہدے کی رو سے ہو اور فریق مخالف معاہدے کی خلاف ورزی کرے تو مسلمانوں کے لیے جائز ہو جاتا ہے کہ ان کے ساتھ ویسا ہی سلوک کریں جیسا وہ مسلمانوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اس امام شیبانی کے ایک قول کا ذکر بھی کیا جاتا ہے جسے ہم باب یازدہم میں آداب القتال کے لیے کیے جانے والے معاہدات کی حجیت پر بحث کے ضمن میں نقل کر چکے ہیں۔ امام شیبانی کہتے ہیں کہ اگر معاہدے میں یہ شرط رکھی گئی کہ فریقین میں کوئی بھی فریق دوسرے فریق کے قیدیوں کو قتل نہیں کرے گا، اور اس کے بعد وہ مسلمانوں کو غلام بنائیں لیکن قتل نہ کریں تو مسلمانوں کے لیے بھی جائز ہوگا کہ ان کو غلام بنائیں، لیکن انہیں قتل کرنا بدستور ناجائز ہوگا:

> **لأن هذا ليس نقض العهد منهم ، فانهم التزموا بأن لا يقتلوا ، و ما التزموا بأن لا يأسروا ۔ و اذا بقي العهد ، نعاملهم كما يعاملوننا جزاء وفاقاً ۔**[۱۲]

> [کیونکہ یہ ان کی جانب سے نقض عہد نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ ذمہ داری اٹھائی تھی کہ وہ قیدیوں کو قتل نہیں کریں گے، یہ نہیں کہ وہ انہیں سرے سے قید ہی نہیں کریں گے۔ پس جب معاہدہ برقرار ہے تو ہم ان کے ساتھ ان کے عمل کے عین مطابق اسی طرح کا معاملہ کریں گے جیسے وہ ہمارے ساتھ کرتے ہیں۔]

ہم نے باب یازدہم میں واضح کیا تھا کہ اس حکم کی بنا اس اصول پر ہے کہ حنفی فقہاء کے نزدیک قیدیوں کو غلام بنانا شرعاً جائز ہے، لیکن اسے معاہدے کے ذریعے ممنوع قرار دیا جا سکتا ہے۔ چونکہ اس معاہدے میں صرف قتل کی ممانعت رکھی گئی تھی، نہ کہ غلام بنانے کی، اس لیے ان کے نزدیک جائز ہوگا کہ قیدیوں کو غلام بنایا جائے، بالخصوص جبکہ دوسرا فریق بھی مسلمان قیدیوں کو غلام بنا رہا ہو۔ یہ ہے اس حکم کی اصل نوعیت۔ اس جزیئے سے یہ استدلال قطعاً باطل ہے کہ مسلمانوں کے لیے شریعت کی رو سے جو کام ناجائز ہو وہ محض اس وجہ سے جائز ہو جائے گا کہ دوسرا فریق اس کا ارتکاب کر چکا

۱۲۔ شرح کتاب السیر الکبیر باب الأمان ، ج ا، ص ۲۱۴

ہے۔اس کی وضاحت کے لیے ذیل کے جز یئے پر غور کریں۔

فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر مسلمانوں اور کفار کے درمیان معاہدے کے ذریعے طے پایا کہ فریقین اپنے چند افراد ایک دوسرے کے پاس گروی (یرغمال) رکھ لیں تو مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ ان قیدیوں کو قتل کردیں، خواہ فریق مخالف نے مسلمان قیدیوں کو قتل کردیا ہو اور خواہ معاہدے میں تصریح کی گئی ہو کہ ان قیدیوں کو قتل کیا جاسکتا ہے۔امام شیبانی نے تصریح کی ہے:

و اذا وقعت الموادعة بينهم فأعطى كل واحد من الفريقين رهناً على أنه أيهما غدر فقتل الرهن فدماء الآخرين لهم حلال ، فغدر أهل البغى و قتلوا الرهن الذين فى أيديهم لم ينبغ لأهل العدل أن يقتلوا الرهن الذين فى أيديهم و لكنهم يحبسونهم حتى يهلك أهل البغى أو يتوبوا ۔[۱۳]

[اگر باغیوں اور مرکزی حکومت کے درمیان اس شرط پر امن معاہدہ ہوا کہ فریقین میں ہر ایک دوسرے کو کچھ لوگ بطور یرغمال دے گا اور اگر ایک فریق نے عہد شکنی کرکے یرغمالیوں کو قتل کیا تو دوسرے فریق کو حق ہوگا کہ وہ بھی یرغمالیوں کو قتل کردے، پھر اس کے بعد باغیوں نے ان یرغمالیوں کو قتل کردیا جو ان کے قبضے میں تھے تو مرکزی حکومت کے لوگوں کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ اپنے قبضے میں موجود یرغمالیوں کو قتل کردیں۔البتہ وہ انہیں اس وقت تک نظر بند رکھیں گے جب تک باغی ہلاک نہ ہوجائیں یا بغاوت سے باز نہ آئیں۔]

یہاں پھر امام سرخسی کی تشریح کے ایک ایک لفظ پر ڈیرہ ڈالنے کی ضرورت ہے۔وہ کہتے ہیں:

لأنهم صاروا آمنين فينا اما بالموادعة أو بأن أعطيناهم الأمان حين أخذناهم رهناً ، و انما كان الغدر عن غيرهم فلا يؤاخذون بذنب الغير ۔ قال الله تعالىٰ : (و لا تزر وازرة وزر أخرى) ، و لكنه لا يخلى سبيلهم لأنه يخاف فتنتهم و أن يعودوا الى فئتهم فيحاربون أهل العدل ۔ فلهذا حبسوا الى أن يتفرق جمعهم ۔[۱۴]

۱۳۔ المبسوط ، كتاب السير ، باب الخوارج ،ج ۱۰،ص ۱۳۷

۱۴۔ ایضاً

[کیونکہ ہمارے پاس انہیں امان حاصل ہو گیا، یا تو امن معاہدے کی رو سے اور یا اس وجہ سے کہ جب ہم نے انہیں یرغمال بنالیا تو گویا انہیں امان دے دیا، اور عہد شکنی انہوں نے نہیں بلکہ دوسروں نے کی ہے تو دوسروں کے جرم کی سزا انہیں دی جاسکتی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: کوئی بوجھ اٹھانے والی جان کسی دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی۔ تاہم حکمران انہیں اس وجہ سے آزاد نہیں کر سکتا کہ اسے اندیشہ ہے کہ وہ فتنہ انگیزی کریں گے، یا اپنے گروہ سے جاملیں گے اور پھر مرکزی حکومت کے خلاف لڑیں گے۔ پس اس بنا پر وہ انہیں نظر بند کرے گا یہاں تک کہ ان کی جمعیت منتشر ہو جائے۔]

آگے امام شیبانی نے یہی حکم مشرکین کے ساتھ معاہدے کی صورت میں بھی ذکر کیا ہے:

و كذلك ان كان هذا الصلح بين المسلمين و المشركين فغدر المشركون ، حبس رهنهم في أيدى المسلمين حتى يسلموا ۔ و ان أبوا فهم ذمة المسلمين يوضع عليهم الجزية ۔(۱۵)

[اسی طرح جب اس قسم کا معاہدہ مسلمانوں اور مشرکین کے درمیان ہوا ہو اور پھر مشرکین نے عہد شکنی کر کے مسلمان یرغمالیوں کو قتل کر دیا ہو تو اس صورت میں ان کے جو یرغمالی مسلمانوں کے قبضے میں ہیں ان کو نظر بند کیا جائے گا یہاں تک کہ مسلمان ہو جائیں۔ اگر وہ اس سے انکار کریں تو پھر وہ مسلمانوں کے عہد کے تحت رہیں گے اور ان پر جزیہ لاگو کر دیا جائے گا۔]

اس کی تشریح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

لأنهم حصلوا في أيدينا آمنين فلا يحلّ قتلهم بغدر كان من غيرهم، ولكنهم احتبسوا في دارنا على التأبيد لأنهم كانوا راضين بالمقام في دارنا الى أن يرد علينا رهننا ، و قد فات ذلك حين قتلوا رهننا ۔ فقلنا: انهم يحتبسون في دارنا على التأبيد ، و الكافر لا يترك في دارنا مقيماً الا بجزية ، فتوضع عليهم الجزية ان لم يسلموا ۔(۱۶)

[اس کی وجہ یہ ہے کہ انہیں ہمارے قبضے میں امان حاصل ہو چکا ہے۔ پس اب اس عہد شکنی کی وجہ سے ان کا قتل جائز نہیں ہو سکتا جس کا ارتکاب دوسروں نے کیا ہے۔ تاہم وہ ہمارے دار میں ہمیشہ

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً

کے لیے محبوس رہیں گے کیونکہ وہ اس پر راضی تھے کہ ہمارے دار میں اس وقت تک اقامت اختیار کریں جب تک ہمارے یرغمالی ہمیں لوٹا نہ دیے جائیں۔ اب جبکہ ہمارے یرغمالی قتل کر دیے گئے اوران کا لوٹانا ممکن نہیں رہا تو ہم نے اس بنا پر قرار دیا کہ وہ ہمیشہ کے لیے ہمارے دار میں محبوس رہیں گے۔ اور چونکہ ہمارے دار میں کافر کی مستقل اقامت جزیہ کے بغیر ممکن نہیں ہے اس لیے اگر وہ اسلام قبول نہیں کرتے تو ان پر جزیہ لاگو کر دیا جائے گا۔]

اس مقام پر امام سرخسی نے امام ابوحنیفہ اور عباسی خلیفہ ابو جعفر المنصور، جسے اس کی کنجوسی کی وجہ سے الدوانیقی بھی کہا جاتا تھا، کا ایک اہم مکالمہ بھی نقل کیا ہے۔ واقعہ کچھ یوں تھا کہ منصور اور اہل موصل کے درمیان اسی نوعیت کا معاہدہ ہوا تھا اور بعد میں اہل موصل نے مسلمان یرغمالیوں کو قتل کر دیا تھا۔ منصور نے ماہرین قانون کو بلوایا کہ اس معاملے پر ان کی رائے لے۔ کئی ماہرین قانون کی رائے یہ تھی کہ چونکہ معاہدے میں طے پایا تھا کہ اگر ایک فریق یرغمالیوں کو قتل کرے گا تو دوسرا فریق بھی یرغمالیوں کو قتل کر سکے گا، اس لیے معاہدے کی رو سے منصور کو اختیار ہے کہ وہ معاملة بالمثل پر عمل کرتے ہوئے یرغمالیوں کو قتل کر دے۔ امام ابوحنیفہ ان کی رائے سن کر خاموش رہے۔ منصور نے ان کی رائے پوچھی تو انہوں نے جو کچھ فرمایا وہ اس موضوع پر قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے:

ليس ذلک لک، فانک شرطت لهم ما لا يحلّ، و شرطوا لک ما لا يحلّ، و كل شرطٍ ليس فی كتاب الله فهو باطل، و لا تزر وازرة وزر أخرى۔ (۱۷)

[آپ کو اس کا حق نہیں ہے کیونکہ آپ نے ان کے لیے ایسا اختیار مان لیا جو جائز نہیں ہے، اور انہوں نے آپ کے لیے ایسا اختیار مان لیا جو جائز نہیں ہے اور (فرمان نبوی ہے کہ) ہر وہ شرط باطل ہے جو اللہ کے قانون کے خلاف ہے، اور (ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ) کوئی بوجھ اٹھانے والی جان کسی دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی۔]

اس سے معلوم ہوا کہ اگر معاہدے کے ذریعے صراحتاً بھی کسی ایسے کام کی اجازت دی جائے جو شرعاً ناجائز ہو اور ایک فریق عملاً اس کام کا ارتکاب بھی کرے تو مسلمانوں کے لیے اس کا ارتکاب

۱۷۔ ایضاً

ناجائز رہے گا کیونکہ معاہدے کی کسی شق کی بنا پر یا **معاملة بالمثل** کے اصول پر شرعی حکم سے انحراف نہیں کیا جا سکتا۔

فصل ششم: معاملة بالمثل کی بنیاد پر شرعی احکام سے انحراف کے نتائج

اگر اس طرح **معاملة بالمثل** کی بنیاد پر شرعی احکام سے انحراف کی اجازت دی گئی تو تمام شرعی احکام معطل ہو جائیں گے اور شریعت کا مذاق بن جائے گا، **والعیاذ اللہ!**

مثال کے طور پر اگر دشمن کے فوجی قرآن مجید کی بے حرمتی کریں تو کیا مسلمان مجاہدین کے لیے جائز ہوگا کہ وہ بائبل کے ساتھ وہی سلوک کریں؟ یا اگر وہ مسلمان عورتوں کے ساتھ زیادتی کریں تو کیا مسلمان مجاہدین کو اجازت ہوگی کہ وہ بھی دشمن کی عورتوں کے ساتھ زیادتی کریں؟ **معاملة بالمثل** کی بنیاد پر شرعی احکام کی تعطلی کا یہ سلسلہ آخر رکے گا کہاں اور کیسے؟ کیا اس طرح پوری شریعت کی دھجیاں بکھیر نہیں دی جائیں گی؟ خدا گواہ ہے کہ اس طرز فکر کے نتائج پر غور کر کے میرا دل کانپ اٹھتا ہے۔ **فالی اللہ المشتکی!**

باب چہاردہم:

شرعی احکام سے انحراف کا جواز ـــــ ۲

حالت اکراہ؟

عصر حاضر میں جہاد، مزاحمت اور بغاوت کے مباحث میں اس امر نے بھی کافی اہمیت اختیار کر لی ہے کہ اگر کسی شخص کو اس کی مرضی کے خلاف کسی ناجائز کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے تو کیا وہ مجبور کیا گیا شخص اس کام کے لیے ذمہ دار ٹھہرے گا؟ اکراہ کا یہ عذر عموماً حکومتی اہلکاروں کی جانب سے پیش کیا جاتا ہے جو بعض اوقات کسی حکومتی حکم کو ناجائز مانتے ہوئے بھی خود کو اس کے ارتکاب پر مجبور قرار دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہ بری الذمہ ہیں۔ اسی طرح یہ سوال بھی کافی اہمیت کا حامل ہے کہ اگر حکومتی تشدد یا جبر کی بنا پر یا بعض مسلح گروہوں کے دباؤ کی زد میں آ کر کوئی شخص کوئی ایسا کام کر بیٹھے جو وہ خود نہیں کرنا چاہتا تھا یا جو اس کے لیے ناجائز تھا تو اس فعل کے قانونی اثرات کیا ہوں گے؟ اس باب میں ان سوالات اور ان سے متعلق بعض دیگر اہم مسائل کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔

یہ امر مسلمہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اس کی مرضی کے بغیر کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے شریعت نے اس مجبور شخص کے لیے ایک نوع کی تخفیف کی ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر اکراہ کی حالت میں کلمۂ کفر کہنے کی اجازت قرآن کی نص نے دی بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے

مَن كَفَرَ بِاللّٰهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَـكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (سورۃ النحل، آیت ۱۰۶)

[جس نے اللہ پر ایمان لانے کے بعد اس کا کفر کیا، سوائے اس شخص کے جسے مجبور کیا گیا اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے مگر وہ جس نے کفر کے لیے سینہ کھول دیا، تو ان لوگوں پر اللہ کا غضب ہے اور ان کے بڑا عذاب ہے۔]

چونکہ ایمان دل کا معاملہ ہے جس سے وہ شخص واقف نہیں ہو سکتا جو کسی کو کلمۂ کفر بولنے پر مجبور کرتا ہے اس لیے بظاہر کلمۂ کفر بول کر جان بچانے کی اجازت دی گئی ہے۔ تاہم عزیمت کی راہ یہی ہے کہ آدمی کفر کا کلمہ نہ کہے اور اگر اس کی موت واقع ہوئی تو وہ شہادت کا درجہ پائے گا۔ چنانچہ سید حبیب بن عدی رضی اللہ عنہ نے یہی عزیمت کی راہ اختیار کی اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے لیے نہایت اعلیٰ مرتبے کی بشارت دی۔ دوسری طرف سیدنا عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے رخصت پر عمل کیا

لیکن پھر انتہائی زیادہ غمزدہ ہو گئے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں تسلی دی اور فرمایا:

و ان عادوا فعد ۔[1]

[اگر وہ پھر ایسا کریں تو تم بھی ایسا ہی کرو۔]

کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں کلمۂ کفر بولنے کی تلقین کی؟ امام سرخسی نے سختی سے اس کی تردید کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

۱۔ المبسوط ، کتاب الاکراہ ، باب ، ج ۲۴، ص ۵۳۔ اس باب میں ہم جو جزئیات پیش کر رہے ہیں تقریباً ان سب کے لئے ماخذ امام شیبانی کی کتاب الاکراہ ہے۔ ہماری سوچی سمجھی رائے یہ ہے کہ عصر حاضر میں اکراہ کے مسائل کے متعلق اسلامی قانون کے اصول کی تفہیم کے لئے یہ کتاب نہایت اہمیت کی حامل ہے۔ اس کتاب میں وہ نہ صرف حکمران کی جانب سے اکراہ کے مسائل کا ذکر کرتے ہیں، بلکہ حکومتی اہلکاروں کی تعدی کا بھی ذکر کرتے ہیں اور چوروں ڈاکوؤں کے تشدد کے احکام پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ باغیوں کی جانب سے کی گئی اکراہ کے اثرات بھی واضح کرتے ہیں۔

کوئی حیرت کی بات نہیں اگر امام سرخسی ہمیں یہ بتائیں کہ اس کتاب کی وجہ سے امام شیبانی کو حکومت وقت کی جانب سے تشدد اور دباؤ کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ انہوں نے روایت کی ہے کہ جب حکومت کو اس کتاب کے مندرجات کے متعلق رپورٹ ملی تو آپ کی گرفتاری کے لئے اہلکار آئے۔ آپ کے ایک شاگرد ابن سماعہ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ جب انہوں نے وزیر کو امام شیبانی سے بات کرتے سنا اور معلوم کیا کہ گرفتاری کا سبب یہ کتاب ہے تو اسے چھپانے کے لئے ان کے گھر کی طرف دوڑ پڑے۔ وہاں پولیس کا پہرہ لگا ہوا تھا۔ چنانچہ ابن سماعہ پڑوس کے گھر کی دیوار پھاند کر امام شیبانی کے گھر میں داخل ہوئے اور یہ کتاب ڈھونڈ کر نکال لی۔ پولیس نے اس دوران میں ان کے گھر کی تلاشی کا ارادہ کیا تو جب ابن سماعہ کو کتاب چھپانے کے لئے اور کوئی جگہ نہیں ملی تو اسے کنویں میں پھینک دیا۔ پولیس کو گھر میں امام شیبانی کی جتنی کتابیں ملیں وہ ساری اکٹھی کر کے ساتھ لے گئے۔ ان کتابوں کا جائزہ لینے پر ان میں کوئی قابل اعتراض چیز نہیں ملی جس کو امام شیبانی کے خلاف استعمال کیا جاتا۔ چنانچہ انہیں رہا کر دیا گیا۔ رہائی کے بعد وہ اس کتاب کے ضائع ہونے پر سخت رنجیدہ تھے اور طبیعت پر سخت انقباض محسوس کرتے تھے اور خود کو اس کے دوبارہ لکھنے پر راغب نہیں کر سکے۔ اسی وجہ سے کنویں کے پانی کا ذائقہ خراب ہو گیا تھا جس کو ٹھیک کرنے کے لئے امام شیبانی نے مزدور بلوایا۔ وہ جب کنویں میں اترا تو انہیں یہ کتاب اس حالت میں ملی کہ اسے کوئی نقصان نہیں پہنچا تھا۔ (ایضاً، ص ۴۹)

و بعض العلماء رحمهم الله يحملون قوله ﷺ (و ان عادوا فعد) على ظاهره ، يعني : ان عادوا الى الاكراه فعد الى ما كان منك من النيل مني و ذكر آلهتهم بخير ۔ و هو غلط ، فانه لا يظن برسول الله ﷺ أنه يأمر أحداً بالتكلم بكلمة الشرك ، ولكن مراده ﷺ : فان عادوا الى الاكراه فعد الى طمأنينة القلب بالايمان ۔ و هذا لأن التكلم و ان كان يرخص له فيه فالامتناع منه أفضل ۔[۲]

[بعض علماء -اللہ ان پر رحم کرے- نے رسول اللہ ﷺ کے ارشاد مبارک (اگر وہ پھر ایسا کریں تو تم بھی ایسا ہی کرو) کا ظاہری مفہوم مراد لیا ہے یعنی اگر وہ تم پر دوبارہ اکراہ کریں تو تم بھی مجھے برا کہو اور ان کے خداؤں کا اچھا ذکر کرو۔ مگر یہ غلط ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کسی کو شرک کا کلمہ بولنے کی ہدایت کریں گے۔ آپ ﷺ کی مراد دراصل یہ تھی کہ اگر وہ اکراہ کی طرف لوٹیں تو تم پھر اطمینان قلب کی طرف لوٹ جاؤ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمۂ کفر کے کہنے کی اگرچہ رخصت ہے مگر اس سے باز رہنا افضل ہے۔]

پس اکراہ کی حالت کا مطلب "کھلی چھٹی" نہیں ہے۔ ایک روایت میں اکراہ کا ذکر یوں آیا:

ان الله تجاوز عن أمتي الخطأ ، و النسيان ، و ما استكرهوا عليه ۔[۳]

[اللہ تعالیٰ نے میری امت کی خطا، بھول اور جس کام پر انہیں مجبور کیا جائے، ان سے درگزر کیا ہے.

تاہم یہاں مراد ہرگز یہ نہیں ہے کہ ان صورتوں میں تمام شرعی احکام مرفوع ہو جاتے ہیں۔ ایسا ہوتا تو پھر قتل خطا کی صورت میں دیت اور کفارے کے احکام کیوں دیے جاتے؟ پس اکرا صورت میں بھی تفصیلی احکام سے واقفیت کی ضرورت ہے۔

فصل اول: اکراہ (Coercion) کے احکام

امام سرخسی نے اکراہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

۲۔ ایضاً

۳۔ سنن ابن ماجۃ، كتاب الطلاق ، باب طلاق المكره و الناسي ، حدیث رقم ۲۰۴۳

الاکراہ اسم لفعل یفعله المرء بغیره ، فینتفی به رضاه ، أو یفسد به اختیاره ، من غیر أن تنعدم به الأهلیة فی حق المکرَه أو یسقط عنه الخطاب ، لأن المکرَه مبتلیً ، و الابتلاء یقرر الخطاب ـ(۴)

[اکراہ ایسے فعل کو کہتے ہیں جو انسان کسی اور کے ساتھ اس طور پر کرے کہ اس کی رضا ختم ہو جائے یا اس کا اختیار فاسد ہو جائے مگر جسے مجبور کیا جائے اس کی اہلیت ختم نہیں ہوتی ، نہ ہی اس سے خطاب ساقط ہوتا ہے، کیونکہ جسے مجبور کیا جائے وہ آزمائش میں پڑ گیا اور آزمائش سے خطاب کا موجود ہونا ثابت ہوا۔]

اس کے بعد وہ اکراہ کی مختلف صورتوں کے قانونی اثرات کے درمیان فرق یوں واضح کرتے ہیں:

فتارةً یلزمه الاقدام علی ما طلب منه ، و تارةً یباح له ذلک ، و تارةً یرخص له فی ذلک ، و تارةً یحرم علیه ذلک ـ(۵)

[پس کبھی اس سے جو کام طلب کیا جائے اس کا کرنا اس پر لازم ہوتا ہے، کبھی وہ اس کے لیے جائز ہوتا ہے، کبھی اسے اس کی رخصت ہوتی ہے (اگرچہ نہ کرنا بہتر ہوتا ہے) اور کبھی اس کا کرنا اس پر حرام ہوتا ہے۔]

اس کے بعد اپنے مخصوص قانونی انداز میں اکراہ کے ارکان کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ثم فی الاکراہ یعتبر معنی فی المکرِه ، ومعنی فی المکرَه ، و معنی فیما أکره علیه، و معنی فیما أکره به ـ فالمعتبر فی المکرِه : تمکنه من ایقاع ما هدّد به ، فانه اذا لم یکن متمکناً من ذلک فاکراهه هذیان ـ و فی المکرَه المعتبر : أن یصیر خائفاً علی نفسه من جهة المکرِه فی ایقاع ما هدّد به عاجلاً ، لأنه لا یصیر ملجئاً محمولاً طبعاً الا بذلک ـ و فیما أکره به : بأن یکون متلفاً أو مزمناً أو متلفاً عضواً أو موجباً عما ینعدم الرضا باعتباره ـ و فیما أکره علیه : أن یکون المکرَه ممتنعاً منه قبل الاکراہ ، اما لحقه أو لحق آدمی آخر أو لحق الشرع ـ و بحسب

۴۔ المبسوط ، کتاب الاکراہ ، ج ۲۴ ص ۴۷

۵۔ ایضاً ص ۴۸

اختلاف هذه الأحوال يختلف الحكم ۔(۶)

[پھر اکراہ میں کچھ خصوصیات مجبور کرنے والے شخص میں معتبر ہوتی ہیں، کچھ مجبور کیے گئے شخص میں، کچھ اس کام میں جس پر اسے مجبور کیا گیا اور کچھ اس دھمکی میں جس کے ذریعے اسے مجبور کیا گیا۔ پس مجبور کرنے والے میں جو خصوصیت معتبر ہے وہ یہ ہے کہ اس نے جو دھمکی دی اسے عملی جامہ پہنانا اس کے لیے ممکن ہو کیونکہ اگر وہ اس کے لیے ممکن نہ ہو تو اس کی دھمکی محض ہذیان ہوگی۔ مجبور کیے گئے شخص میں معتبر خصوصیت یہ ہے کہ اسے خوف ہو کہ مجبور کرنے والا شخص اپنی دھمکی کو فوری طور پر عملی جامہ پہنائے گا کیونکہ اسی خصوصیت سے وہ بے بس ہو جاتا اور طبعی طور پر اس کام پر مجبور ہو جاتا ہے۔ جس کام کی دھمکی اسے دی گئی اس میں معتبر خصوصیت یہ ہے کہ وہ زندگی ختم کرنے والا ہو، اسے ناکارہ کرنے والا ہو، کسی عضو کو تلف کرنے والا ہو یا کوئی اور ایسا نتیجہ پیدا کرنے والا ہو جس کی بنا پر رضا ختم ہو جاتی ہے۔ جس کام کے کرنے پر اسے مجبور کیا گیا اس میں معتبر خصوصیت یہ ہے کہ مجبور کیا گیا شخص پہلے سے اس سے باز رہا ہو یا اپنے حق کی بنا پر، یا کسی اور آدمی کے حق کی وجہ سے، یا شریعت کے حق کو مدنظر رکھنے کی بنا پر۔ ان امور میں اختلاف کی بنا پر اکراہ کا حکم بھی تبدیل ہوتا ہے۔]

فصل دوم: اکراہ اور قولی تصرفات

چنانچہ ان احکام میں سے مثال کے طور پر ایک یہ ہے کہ مجبور کیے گئے شخص کو بعض اوقات اکراہ کی وجہ سے کسی ناپسندیدہ یا ممنوع کام کی اجازت تو مل جاتی ہے لیکن اگر اس نے اس فعل کا ارتکاب کیا تو اس فعل کے قانونی اثرات کو واپس نہیں کیا جا سکے گا۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

و ليس فى شىء يكره عليه الانسان الا و هو يردّ ، الا ما جرى فيه عتق ، أو تدبير ، أو ولادة ، أو طلاق ، أو نكاح ، أو نذر ، أو رجعة فى العدة ، أو فى ايلاء ممن لا يقدر على الجماع ، فان هذه الأشياء تجوز فى الاكراه و لا تردّ ۔(۷)

۶۔ ایضاً

۷۔ ایضاً، باب ما يكره عليه اللصوص غير المتأولين، ص ۶۷

[انسان کو جس کام پر مجبور کیا گیا وہ سب قابل واپسی ہیں، سوائے ان امور کے: غلام آزاد کرنا، اسے مدبّر بنانا، کنیز کو ام الولد ماننا، طلاق دینا، نکاح کرنا، منت ماننا، عدت میں رجوع کرنا، جو شخص جماع پر قادر نہ ہو اس کا ایلاء کی مدت میں رجوع کرنا۔ یہ وہ کام ہیں جو اکراہ کی حالت میں واقع ہو جاتے ہیں تو نا قابل واپسی ہوتے ہیں۔]

امام سرخسی اس کی وضاحت میں قانونی اصول بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

و أصل المسألة أن تصرفات المكرَه قولاً منعقدة عندنا ، الا ما يحتمل الفسخ منه كالبيع و الاجارة يفسخ ۔ و ما لا يحتمل الفسخ كالطلاق و العتاق و النكاح و جميع ما سمينا فهو لازم ۔(٨)

[اس مسئلے میں بنیادی اصول یہ ہے کہ مجبور کیے گئے شخص کے قولی تصرفات ہمارے نزدیک منعقد ہیں، سوائے ان کے جو قابل فسخ ہیں، جیسے بیع، اجارہ فسخ ہو سکتے ہیں۔ البتہ جو تصرفات نا قابل فسخ ہیں، جیسے طلاق، غلام کا آزاد کرنا، نکاح اور وہ تمام تصرفات جو ہم نے ذکر کیے، تو وہ نا قابل واپسی ہیں۔]

جہاں تک افعال کا تعلق ہے مجبور شخص کو بعض افعال کی اجازت اکراہ کی صورت میں مل جاتی ہے لیکن یہاں پھر مختلف افعال کے قانونی اثرات مختلف ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح مجبور کرنے والے کی قانونی ذمہ داری مختلف افعال کے حوالے سے مختلف ہو سکتی ہے۔

فصل سوم: اکراہ کی وجہ سے اپنے آپ کو زخمی کرنا

اگر کسی شخص نے کسی دوسرے کو مجبور کیا کہ وہ اپنا کوئی عضو تلف کر دے تو کیا ہوگا؟ اگر اس نے اسے خودکشی پر مجبور کیا تو پھر قانونی اثرات کیا ہوں گے؟ اسی طرح اگر اس نے اسے اپنے مال کو ضائع کرنے پر مجبور کیا تو قانونی نتائج کیا ہوں گے؟ امام شیبانی کہتے ہیں:

و لو أن رجلاً أكرهه لص بالقتل على قطع يد نفسه فهو ان شاء الله في سعة من ذلك ۔(٩)

٨۔ ایضاً

٩۔ ایضاً، باب ما يكره أن يفعله بنفسه أو ماله ،ص٧٨

[اگر کسی ڈاکو نے قتل کی دھمکی دے کر کسی شخص کو مجبور کیا کہ وہ اپنا ہاتھ کاٹ دے تو، ان شاء اللہ، اسے اس کی اجازت ہوگی۔]

امام سرخسی اس اجازت کا سبب بیان کرتے ہوئے **اخف الضررین** (Lesser Evil) کے قاعدے سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ثم حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس، و التابع لا يعارض الأصل و لكن يترجح جانب الأصل ـ ففي اقدامه على قطع اليد مراعاة حرمة نفسه، و في امتناعه من ذلك تعريض النفس ـ و تلف النفس يوجب تلف الأطراف لامحالة ـ و لا شك أن اتلاف البعض لابقاء الكل يكون أولى من اتلاف الكل ـ[10]

[اعضاء کی حرمت نفس کی حرمت کے تابع ہوتی ہے اور تابع کا تعارض اصل کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ اصل کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ پس اپنے ہاتھ کے کاٹنے میں وہ اپنے نفس کی حرمت کا لحاظ رکھتا ہے اور اس سے گریز میں وہ اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالتا ہے، اور جب نفس تلف ہوگا تو اعضاء لامحالہ تلف ہوں گے۔ اور بلاشبہ کل کو بچانے کے لیے بعض کو ہلاک کرنا کل کو ہلاک کرنے سے بہتر ہے۔]

اگر اس نے مجبور ہو کر اپنا ہاتھ کاٹ لیا اور بعد میں اسے موقع ملا اور وہ ظالم قاضی کے سامنے پیش ہوا تو کیا اس سے اس ہاتھ کا قصاص لیا جائے گا یا اس پر ارش واجب ہوگا؟ امام ابوحنیفہ کی رائے یہی ہے کہ ایسی صورت میں اس فعل کو مجبور کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا اور اسی وجہ سے اس سے قصاص لیا جائے گا۔[11]

اس کے برعکس اگر کسی کو دھمکی دی گئی کہ اگر اس نے اپنا ہاتھ نہیں کاٹا تو دھمکی دینے والا اسے کاٹ لے گا تو اس مجبور شخص کو اجازت نہیں ہوگی کہ وہ اپنا ہاتھ کاٹ لے کیونکہ یہاں دونوں صورتوں میں واقع ہونے والا اضرر ایک ہی نوعیت کا ہے۔[12] اس کے علاوہ امام سرخسی کا بیان کردہ یہ قانونی نکتہ

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ ایضاً، ص ۷۹

۱۲۔ ایضاً، ص ۸۰

بھی اہم ہے:

و اذا امتنع صارت يده مقطوعةً بفعل المكرِه ـ و اذا أقدم عليه صارت مقطوعةً بفعل نفسه ـ و هو يتيقن بما فعله بنفسه ، و لا يتيقن بما هدّده به المكرِه ـ فربما يخوفه بما لا يحققه ـ(۱۳)

[اگر وہ باز رہا تو اس کا ہاتھ مجبور کرنے والے کے فعل سے مقطوع ہوگا، اور اگر وہ یہ کام خود کرے تو اس کا ہاتھ اس کے اپنے فعل کی وجہ سے مقطوع ہوگا۔ نیز اسے اپنے فعل کے نتیجے کا یقین ہے جبکہ وہ کام یقینی نہیں ہے جس کی دھمکی مجبور کرنے والے نے دی ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وہ اسے محض دھمکی ہی دے رہا ہو اور اسے عملی جامہ نہ پہنائے۔]

پس ایسی صورت میں اگر اس نے خود اپنا ہاتھ کاٹ لیا تو دھمکی دینے والے سے قصاص بھی نہیں لیا جائے گا اور اس پر ارش کی ادائیگی بھی واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہاں فعل اکراہ سرے سے متحقق ہی نہیں ہوا۔

الاکراہ أن یدفع عن نفسه ما هو أعظم مما یقدم علیه ـ(۱۴)

[اکراہ اسے کہا جاتا ہے کہ جس کام سے وہ اپنے آپ کو بچائے وہ اس کام سے زیادہ سنگین ہو جس کا ارتکاب وہ کرے۔]

فصل چہارم: آگ میں کودنے یا بلند جگہ سے چھلانگ لگانے پر مجبور کرنا

اگر کسی شخص کو قتل کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا کہ وہ آگ میں کود جائے تو شرعی حکم کیا ہوگا؟ امام شیبانی قرار دیتے ہیں کہ مجبور شخص اگر آگ میں کود جائے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ امام سرخسی اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

أما ان كان يرجو النجاة من النار فانه يلقي نفسه على قصد النجاة ـ و ان كان لا يرجو النجاة فكذلك الجواب لأن من الناس من يختار ألم النار

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ ایضاً

علی ألم السیف ، و منهم من یختار ألم السیف ۔(۱۵)

[اگر اسے آگ سے بچ نکلنے کی امید ہو تو وہ بچ نکلنے کی نیت سے آگ میں کود ے۔ اور اگر اسے بچنے کی امید نہ ہو تب بھی اسے آگ میں کودنے کی اجازت ہوگی کیونکہ انسانوں میں بعض آگ کی تکلیف کو تلوار کی تکلیف پر ترجیح دیتے ہیں اور بعض تلوار کی تکلیف کو اختیار کر لیتے ہیں۔]

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کسی کو قتل کی دھمکی دے کر کسی اونچی جگہ سے چھلانگ لگانے پر یا اسے دریا میں کود جانے پر مجبور کیا جائے۔ ان صورتوں میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک مجبور کرنے والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ ان کے اصولوں کے مطابق یہ قتل عمد نہیں ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک چونکہ یہ قتل عمد کی صورتیں ہیں اس لیے وہ قصاص کے وجوب کے قائل ہیں۔(۱۶)

فصل پنجم: اکراہ کے ذریعے حاصل کیا گیا اقرار

مجبور کر کے یا دھمکی دے کر اگر کسی سے کوئی اقرار لیا گیا تو اس کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے خواہ اکراہ تام ہو یا ناقص۔ البتہ اگر کوئی بہت ہی معمولی قسم کی دھمکی دی گئی اور اس کے بعد اس نے اقرار کر لیا تو وہ اقرار صحیح متصور ہوگا۔

و لو توعدوہ بضرب سوط واحد أو حبس یوم أو قید یوم علی الاقرار بالألف فأقرّ به ، کان الاقرار جائزاً ۔(۱۷)

[اگر کسی کو ایک کوڑے، یا ایک دن حبس، یا ایک دن باندھنے کی دھمکی دے کر اس سے ایک ہزار دراہم کا اقرار لیا گیا تو یہ اقرار جائز ہوگا۔]

اس حبس یا تشدد کی مقدار کیا ہے جس کی دھمکی اقرار کو باطل کر دے گی اور جس سے کم تر حبس یا تشدد کی دھمکی کے نتیجے میں کیا جانے والا اقرار صحیح ہوگا؟

و الحد فی الحبس الذی هو اکراہ فی هذا : ما یجیء منه الاغتمام البین ۔

۱۵۔ ایضاً، ص ۷۹

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً، باب ما یکرہ علیه اللصوص غیر المتأولین ، ص ۶۲

و فی الضرب الذی هو اکراه : ما یجد منه الألم الشدید ۔ و لیس فی ذلک حد لا یزاد علی ذلک و لا ینقص منه لأن نصب المقادیر بالرأی لا یکون ، و لکن ذلک علی قدر ما یری الحاکم اذا رفع ذلک الیه ۔ فما رأی أنه اکراه أبطل الاقرار به ، لأن ذلک یختلف باختلاف أحوال الناس ۔ فالوجیه الذی یضع الحبس من جاهه تأثیر الحبس و القید یوماً فی حقه فوق تأثیر حبس شهر فی حق غیره ۔ فلهذا لم نقدّر فیه بشیء ، و جعلناه موکولاً الی رأی القاضی لیبنی ذلک علی حال من ابتلی به ۔[18]

[حبس کی وہ حد جس کے بعد اسے اکراہ تصور کیا جائے گا یہ ہے کہ وہ حبس اتنا ہو جس سے واضح طور پر گھٹن طاری ہو۔ اور مارنے میں اس کی حد یہ ہے کہ اس سے سخت تکلیف محسوس ہو۔ اور اس میں کوئی ایسی مقررہ مقدار نہیں ہے، جس سے کم یا زیادہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ مقداروں کی تحدید رائے کے ذریعے نہیں (بلکہ نص کے ذریعے) کی جاتی ہے (اور اس معاملے میں کوئی نص نہیں ہے)، پس اسکی مقدار کا تعین حاکم کرے گا جب معاملہ اس کے سامنے پیش کیا جائے گا اور وہ جہاں فیصلہ کرے کہ اکراہ موجود ہے تو وہ اقرار کو باطل کر دے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس معاملے میں کم یا زیادہ کی مقدار لوگوں کے حالات کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہو سکتی ہے۔ پس کسی معزز شخص کے لیے جو حبس یا قید کو اپنی بے عزتی سمجھتا ہو، ایک دن کا حبس یا قید بھی اس سے زیادہ اثر رکھتا ہے جو دوسروں پر ایک مہینے کے حبس یا قید سے پیدا ہوتا ہے۔ پس ہم نے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی اور اسے قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا کہ وہ لوگوں کی آزمائش کی حالت دیکھ کر اس کی مقدار مقرر کرے۔]

اگر کسی کو مجبور کیا گیا کہ وہ اقرار کرے کہ اس کے ذمے کسی دوسرے کے حق میں ایک ہزار درہم کا دین واجب الادا ہے اور اس نے ایک ہزار کے بجائے پانچ سو درہم کا اقرار کیا تو یہ اقرار بھی باطل ہے:

لأنهم حین أکرهوه علی ألف فقد أکرهوه علی أقل منها ، فالخمسمائة بعض الألف ۔ و من ضرورة امتناع صحة الاقرار بالألف اذا کان مکرَهاً امتناع صحة اقراره بما هو دونه ۔ و لأن هذا من عادات الظلمة أنهم یکرهون المرء علی الاقرار و بدل الحط بالألف ، و یقنعون منه ببعضه[19]

۱۸۔ ایضاً

[کیونکہ جب انہوں نے اسے ایک ہزار کے اقرار پر مجبور کیا تو اس میں اس سے کم تر مقدار کا اقرار شامل ہے کیونکہ پانچ سو ایک ہزار کا حصہ ہیں۔ پس اکراہ کی موجودگی میں ایک ہزار کے متعلق اقرار کی عدم صحت کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس حالت میں اس سے کم تر کا اقرار بھی باطل ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ظالم لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ لوگوں کو زیادہ مقدار کے اقرار پر مجبور کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ وہ کم مقدار پر آمادہ ہوں اور اس کم مقدار پر وہ راضی ہو جاتے ہیں۔]

فصل ششم: قاضی کی جانب سے اکراہ

اگر قاضی نے کسی کو حبس کی یا مارنے کی دھمکی دے کر کسی جرم کے اقرار پر مجبور کیا تو اس اقرار کی بھی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہوگی:

لأن الاقرار متمثل بين الصدق و الكذب ، و انما يكون حجةً اذا ترجح جانب الصدق على جانب الكذب، و التهديد بالضرب و الحبس يمنع رجحان جانب الصدق ۔[۲۰]

[کیونکہ اقرار کے سچے ہونے اور جھوٹ ہونے کے امکانات برابر کے ہوتے ہیں اور یہ حجت صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب اس کے جھوٹے ہونے پر اس کے سچے ہونے کا امکان غالب ہو جاتا ہے۔ تاہم مارنے پیٹنے اور محبوس کرنے کی دھمکی اقرار کے سچے ہونے کے امکان کو غالب ہونے سے روک دیتی ہے۔]

اگر قاضی نے کسی کو قتل یا کسی اور جرم کے اقرار پر مجبور کیا اور اس کے بعد سزا بھی دی تو یہ اس کے خلاف عدوان متصور ہوگا۔ پس اگر اس سزا کی وجہ سے اسے ایسا نقصان پہنچا جس کے خلاف مالی تاوان (بصورت دیت، ارش یا ضمان) واجب ہوتا ہے تو قاضی اس کی ادائیگی کا پابند ہوگا۔ اگر عدوان ایسا ہو جس کے نتیجے میں قصاص واجب ہوتا ہے تو پھر دیکھا جائے گا:

۱۔ اگر وہ شخص اس جرم کے سلسلے میں بدنام نہیں تھا تو پھر قاضی پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ جب

۱۹۔ **ایضاً**

۲۰۔ **ایضاً، باب ما یکره أن یفعله بنفسه أو ماله ،ص۸۲**

اقرار باطل ہوا تو اس کا وجود اور عدم برابر ہوا۔

۲۔ اگر وہ شخص اس جرم کے لیے معروف یا بدنام تھا تو قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ قاضی سے قصاص لیا جائے۔ تاہم چونکہ وہ شخص اس کام کے لیے متہم بھی تھا اور اس مسئلے پر علمائے مدینہ کا اختلاف بھی ہے، اس لیے اسے شبهة قرار دیتے ہوئے قصاص کے سقوط کا حکم استحساناً جاری کیا جائے گا اور اس کے بجائے قاضی پر دیت یا ارش (جیسا بھی معاملہ ہو) کی ادائیگی واجب ہوگی۔ (۲۱)

فصل ہفتم: اکراہ کی وجہ سے بے گناہ کا قتل

اگر کسی کو مجبور کیا گیا کہ وہ کسی دوسرے معصوم شخص کو قتل کر دے تو تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مجبور شخص کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ خود کو بچانے کے لیے کسی معصوم شخص کو قتل کر دے۔ پچھلے مباحث کے نتیجے میں یہ بات بھی واضح ہے کہ اکراہ ناقص کی صورت میں قصاص مجبور کیے شخص سے لیا جائے گا۔ تاہم اس امر میں اختلاف ہے کہ اکراہ تام کی صورت میں مجبور کرنے والے اور مجبور کیے گئے شخص کی قانونی پوزیشن کیا ہوگی؟

چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے یہ ہے، اور اسی پر احناف کا فتوی ہے، کہ قصاص مجبور کرنے والے سے لیا جائے گا، نہ کہ مجبور کیے گئے شخص سے۔ وہ قرار دیتے ہیں کہ اکراہ تام کی صورت میں مجبور کیے گئے شخص کی مثال مجبور کرنے والے کے ہاتھ میں آلے کی سی ہو جاتی ہے اور فعل بظاہر مجبور شخص نے کیا ہوتا ہے لیکن اسے قانونی لحاظ مجبور کرنے والے ہی کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ چنانچہ فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ مباشر اور متسبب ایک ہی فعل میں مجتمع ہوں تو فعل کو مباشر کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اس کے باوجود اکراہ تام کی صورت میں اگر کسی نے کسی کا مال ضائع کیا تو ضمان کی ادائیگی مجبور کیے گئے شخص پر نہیں ہوگی بلکہ مجبور کیے جانے والے شخص پر ہوگی۔ گویا قانون نے اکراہ تام کی وجہ سے مجبور کرنے والے کو ہی مباشر فرض کر لیا ہے۔ یہی صورت قتل نفس کے معاملے میں بھی ہے۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ مجبور کیے جانے والے شخص نے اپنی جان بچانے

۲۱۔ ایضاً، ص ۸۳۔۸۴

کے لیے بے گناہ شخص کی جان لی تو احناف بھی قرار دیتے ہیں کہ اس فعل کے لیے مجبور کیا جانے والا شخص بہر حال گنہگار ہوگا۔ تاہم گنہگار ہونا اور بات ہے اور قصاص کا سزاوار ہونا اور۔ مثال کے طور پر اگر کسی شخص نے اپنا ہاتھ کاٹنے کے لیے کسی دوسرے سے کہا اور اس نے اس کا ہاتھ کاٹ لیا تو کاٹنے والا گنہگار ہوگا۔ تاہم اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور قانون کا مفروضہ یہ ہوگا کہ حکم دینے والے نے خود اپنا ہاتھ کاٹ لیا اور کاٹنے والا اس کے ہاتھ میں آلہ تھا۔ (۲۲)

امام ابو یوسف کی رائے میں ان میں سے کسی سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ مجبور کیے گئے شخص سے اس وجہ سے کہ اس کی مثال آلے کی سی ہوتی ہے، اور مجبور کرنے والے سے اس وجہ سے کہ چونکہ مجبور کیا گیا شخص اس فعل کی وجہ سے گنہگار ہوتا ہے اس لیے فعل کو کلیتاً مجبور کرنے والے کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا، جبکہ قصاص صرف اسی وقت لیا جاتا ہے جب فعل کے مرتکب کی طرف فعل کی مباشرت کی نسبت کلیتاً کی جا سکے۔ (۲۳) تاہم اس کا جواب ائمۂ احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ قانون کی نظر میں اس فعل کا مباشر مجبور کرنے والا ہی ہے۔ اسی وجہ سے تو قتل کے دیگر احکام -مثلاً حرمان میراث، کفارہ (جہاں واجب ہو)، دیت- کا اطلاق اس پر ہوتا ہے۔ اسی طرح قصاص کے حکم کے لیے بھی اسی کو مباشر کہا جائے گا۔ اسی بنا پر قرآن مجید نے بنی اسرائیل کے بچوں کے قتل کا مرتکب فرعون کو ٹھہرایا:

يُذَبِّحُ أَبْنَاءَ هُمْ وَيَسْتَحْيِيْ نِسَاءَ هُمْ (سورۃ القصص، آیت ۴)

[وہ ان کے بچوں کو ذبح کیا کرتا تھا اور ان کی عورتوں کو زندہ چھوڑ دیتا تھا۔]

حالانکہ ظاہر ہے کہ اس نے تو صرف قتل کے احکامات ہی جاری کیے تھے اور بظاہر فعل قتل کے لیے مباشر وہ نہیں تھا۔ تاہم چونکہ وہ حاکم تھا اور اس کے ماتحت اس کا حکم ماننے پر مجبور تھے اس لیے قانون کی نظر میں وہی اس فعل کا مباشر تھا۔ (۲۴)

۲۲۔ ایضاً، باب تعدی العامل، ص ۸۶۔۸۸

۲۳۔ ایضاً، ص ۸۸

۲۴۔ ایضاً، ص ۸۸۔۸۹

فصل ہشتم: اکراہ کی وجہ سے کی جانے والی تعدی کی دیگر اقسام

اگر مجبور کرنے والے نے کسی کو قتل کرنے کے بجائے زخمی کرنے کا حکم دیا تو پھر بھی حکم یہی ہوگا:

لأن لأطراف المؤمن من الحرمة مثل ما لنفسه ۔ أ لا ترى أن المضطرّ لا يحلّ له أن يقطع طرف الغير ليأكله ، كما لا يحلّ له أن يقتله ؟ (۲۵)

[کیونکہ مومن کے اعضاء کی حرمت اس کے نفس کی حرمت کی طرح ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اضطرار کی حالت میں گھرے ہوئے شخص کے لیے جس طرح یہ جائز نہیں کہ وہ کسی دوسرے شخص کو قتل کردے ایسے ہی اس کے لیے جائز نہیں کہ اس کا ہاتھ کھا کر اپنی جان بچائے؟]

پس احناف کے نزدیک قصاص مجبور کرنے والے سے لیا جائے گا۔ تاہم حکمران مناسب سمجھے تو مجبور کیے گئے شخص کو تعزیری سزا دے سکتا ہے کیونکہ اس نے بہر حال ایک ناجائز کام کا ارتکاب کیا۔ (۲۶)

اگر کسی کو قتل کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا کہ وہ کسی کو ایک ضرب لگائے، یا اس کا سر یا ڈاڑھی مونڈھ لے، یا اسے محبوس کرلے تو عزیمت کی راہ یہی ہے کہ مجبور کیا گیا شخص اس سے انکار کرے۔ تاہم اگر اس نے قتل کی دھمکی سے مجبور ہو کر اس کام کا ارتکاب کیا تو امام شیبانی کہتے ہیں کہ "امید ہے کہ وہ گنہگار نہیں ہوگا"۔ اس کی تشریح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

فلأنه يدفع القتل عن نفسه بهمّ و حزن يدخل على غيره ... و لدفع الهلاک عن نفسه قد رخص له الشرع في ادخال الهم و الحزن على غيره ۔ ألا ترى أن المضطرّ يأخذ طعام الغير بغير رضاه ؟ و لا شک أن صاحب الطعام يلحقه الحزن بذلک ، الا أنه علق الجواب بالرجاء لأنه لم يجد في هذا بعينه نصاً ، و الفتوى بالرخصة فيما هو من مظالم العباد بالرأى لايجوز مطلقاً ، فلهذا قال : (رجوت)۔ (۲۷)

۲۵۔ ایضاً، ص ۸۹

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ ایضاً

[کیونکہ وہ اپنے آپ کو اس طرح بچالیتا ہے کہ دوسروں پر گھٹن اور غم طاری کر دیتا ہے۔۔۔اور جان بچانے کے لیے شریعت نے اسے رخصت دی ہے کہ وہ دوسروں پر گھٹن اور غم طاری کر دے۔کیا تم دیکھتے نہیں کہ اضطرار کی حالت میں گھرے ہوئے شخص کو دوسرے کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھانے کی اجازت ہوتی ہے حالانکہ اس طرح کھانے کا مالک یقیناً غمزدہ ہوتا ہے؟ البتہ امام محمد نے چونکہ کوئی ایسی نص نہیں پائی جو اس کام کی بعینہ رخصت دے اور ایسے کام کا مطلق فتویٰ جائز نہیں ہے جس میں دوسروں پر ظلم ہو، اس لیے انہوں نے جزم کے صیغے کے بجائے امید کا صیغہ استعمال کیا اور کہا: امید ہے۔]

البتہ اگر اسے اکراہ تام نہ ہو بلکہ ناقص ہو تو پھر ان میں سے کوئی بھی کام جائز نہیں ہوگا کیونکہ ظلم چاہے بڑا ہو یا چھوٹا، زیادہ ہو یا کم، بہر حال ظلم ہے اور حرام ہے، اور رخصت صرف ضرورت کی حالت میں ہی ہوتی ہے، جبکہ اکراہ ناقص کی صورت میں ضرورت متحقق نہیں ہوتی۔ (۲۸)

اسی طرح اگر اکراہ تام کے ذریعے کسی کو مجبور کیا گیا کہ وہ کسی پر جھوٹا الزام رکھے تو ''امید ہے کہ اسے رخصت ہوگی'' کیونکہ جب اضطرار کی حالت میں وہ کفر کا کلمہ بول کر اللہ پر جھوٹ باندھ سکتا ہے تو اس حالت میں کسی انسان پر بھی جھوٹا الزام رکھ سکتا ہے۔تاہم چونکہ اللہ تعالیٰ دلوں کا حال جانتا ہے اور جس پر الزام رکھا جائے وہ دلوں کے حال سے واقف نہیں ہوتا اس لیے امام شیبانی نے یہاں پھر جزم کے ساتھ کہنے کے بجائے صرف اتنا کہا کہ ''امید ہے۔''(۲۹)

آگے امام شیبانی قرار دیتے ہیں کہ اگر کسی کو اکراہ تام کے ذریعے مجبور کر کے شراب پینے کا کہا جائے اور وہ شراب پینے سے باز رہے جس کے نتیجے میں وہ قتل کیا جائے تو ''مجھے اندیشہ ہے کہ مقتول گنہگار ہوگا۔''(۳۰) اس کی وجہ اوپر اضطرار کی بحث میں گزر چکی ہے۔

اسی صیغے میں امام شیبانی قرار دیتے ہیں کہ اگر کسی کو اکراہ تام کے ذریعے مجبور کیا جائے کہ وہ کسی کا مال چھین کر مجبور کرنے والے کو دے تو امید ہے کہ مجبور کیا جانے والا شخص گنہگار نہیں ہوگا۔ (۳۱)

۲۸۔ ایضاً، ص ۹۰

۲۹۔ ایضاً

۳۰۔ ایضاً

ہو کہ وہ اپنی دھمکی کو فوری طور پر عملی جامہ پہنانے کی قدرت رکھتا ہو۔]

یہاں امام سرخسی ظالم حکمرانوں کے ظالم عمال کے متعلق کہتے ہیں:

و بهذا الفصل تبين أنه لا عذر لأعوان الظلمة فی أخذ الأموال من الناس فان الظالم يبعث عاملاً الى موضع ليأخذ مالاً ، فيمتثل العامل بأمره ، و انه يخاف العقوبة من جهتة ان لم يفعل ۔ و ليس ذلک بعذر له ، الا أن يكون بمحضر من الآمر ۔ فأما بعد ما بعد من الظالم فلا ، الا أن يكون رسول الآمر معه علی أن يرده عليه ان لم يفعل ۔ فيكون هذا بمنزلة الذی كان حاضراً عنده لأن كونه تحت يد رسوله ككونه تحت يده ۔(۳۴)

[اس مسئلے سے معلوم ہوا کہ لوگوں کے اموال چھیننے میں ظالموں کے مددگاروں کے لیے کوئی عذر نہیں ہے۔ پس ہوتا ایسا ہے کہ ظالم اپنے کسی عامل کو کسی کا مال چھیننے کے لیے بھیج دیتا ہے اور وہ عامل اس کے حکم کی پابندی کرتا ہے کیونکہ اسے خوف ہوتا ہے کہ اگر اس نے ایسا نہیں کیا تو وہ ظالم اسے سزا دے گا۔ یہ اس کے لیے کوئی عذر نہیں ہے، سوائے اس حالت کے جب حکم دینے والا ظالم وہاں موجود ہو۔ جب وہ ظالم سے دور ہے تو اسے عذر حاصل نہیں ہے، سوائے اس حالت کے جب اس نے اپنے کسی نمائندے کو اس کے ساتھ بھیجا ہو کہ اگر وہ اس حکم پر عمل نہ کرے تو اسے گرفتار کے اس کے سامنے پیش کیا جائے۔ پس اس آخری حالت میں اس کی مثال ایسی ہوگی کہ گویا حکم دینے والا خود وہاں موجود ہے کیونکہ اس کا ظالم کے نمائندے کے قبضے میں ہونا اور خود ظالم کے قبضے میں ہونا برابر ہے۔]

اسی طرح اگر کسی ایک کو مال دینے پر دوسرے کو اسے لینے پر مجبور کیا اور پھر لینے والے سے وہ مال ضائع ہو گیا تو ضمان لینے والے پر نہیں بلکہ حکم دینے والے پر ہوگا:

لأن الدافع و القابض كل واحد منهما ملجأ من جهة المكرِه ، فيصير الفعل فی الدفع و القبض منسوباً الی المكرِه ۔(۳۵)

۳۴۔ ایضاً

۳۵۔ ایضاً، باب الاكراه علی دفع المال و أخذه ،ص۹۲

اس کی وجہ بھی وہی ہے کہ اضطرار کی حالت میں کسی دوسرے کا مال کھا کر اپنی جان بچانا جائز ہے تاہم اس صورت میں ضمان تو واجب ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ ضمان کون ادا کرے گا؟ حکم دینے والا مجبور کیا گیا شخص؟

فصل نہم: اکراہ اور حکومتی اہلکاروں کی ذمہ داری

امام شیبانی نے تصریح کی ہے کہ اس صورت میں ضمان کی ادائیگی کی ذمہ داری اس حکومتی اہلکار ہی ہوگی جس نے ایک شخص کو دوسرے کے خلاف تعدی پر مجبور کیا:

و الضمان فيه على الآمر ۔ (۳۲)

[اس نقصان کی تلافی کا ذمہ دار حکم دینے والا شخص ہوگا۔]

اس کی وجہ یہ ہے کہ اکراہ تام کی وجہ سے فعل اسی کی طرف منسوب کیا جائے گا اور مجبور کیا گیا شخص اس کے ہاتھ میں ایک آلے کی طرح ہے۔ یہاں فقہاء نے یہ اہم اصول ذکر کیا ہے کہ مجبور کیا گیا شخص صرف اسی وقت اس جرم کی سزا سے بچے گا جب وہ مجبور کرنے والے کے قبضے میں ہو، بایں طور کہ مجبور کرنے والا یا تو خود اس کے سر پر کھڑا ہو یا اس نے اپنے کسی نمائندے کو اس پر مسلط کیا ہو پس اگر کسی حاکم نے مثال کے طور پر کسی ماتحت کو بھیجا کہ وہ کسی شخص پر ظلم کرے تو ماتحت ظلم کی سزا سے تبھی بچ سکے گا جب وہ ظالم حاکم سے بچنے کی راہ نہ پاتا ہو اور اسے یقین ہو کہ حکم عدولی پر ظالم حاکم اسے فوری طور پر یا تو قتل کر دے گا یا شدید زخمی کر دے گا۔

لأن الالجاء انما يتحقق مادام في يد المكرِه بحيث يقدر على ايقاع ما هدّد به عاجلاً ۔ (۳۳)

[کیونکہ اکراہ صرف اسی وقت پائی جاتی ہے جب وہ مجبور کرنے والے شخص کے قبضے میں اس طور پر

۳۱۔ ایضاً

۳۲۔ ایضاً، ص ۹۱

۳۳۔ ایضاً

[کیونکہ دینے والے اور قبضے میں لینے والے میں ہر ایک مجبور کرنے والے کی جانب سے بے بس ہے۔ پس دینے اور قبضے میں لینے کے فعل میں سے ہر ایک کو مجبور کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔]

مال لینے والا اگرچہ مجبور ہے لیکن ناجائز طور پر مال لینے کے گناہ سے بچنے کے لیے لازم ہوگا کہ وہ یہ مال کو قبضہ کرنے کی نیت سے نہ لے بلکہ اسے اصل مالک کی طرف واپس لوٹانے کی نیت سے لے:

و يحل له الأخذ مكرَهاً على قصد الرد على صاحبه ، و لا يحل له الأخذ على قصد الدفع الى المكرِه طائعاً ، و دينه و عقله يدعوانه الى ما يحل و ما لا يحل ۔(۳۶)

[اس کے لیے مجبور ہوکر اس مال کو قبضے میں لینا صرف اس نیت سے جائز ہوگا کہ وہ اسے اصل مالک کی طرف لوٹائے گا، اور اس کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ اسے مجبور کرنے والے کو برضا و رغبت دینے کی نیت سے لے۔ اس کا دین اور اس کی عقل دونوں اس کے لیے جائز اور ناجائز میں فرق واضح کرتے ہیں۔]

فصل دہم: عورت کو زنا پر مجبور کرنا

اگر کسی عورت کو فعل زنا پر مجبور کیا گیا تو چاہے اکراہ تام ہو یا ناقص ہر دو صورتوں میں حکم یہ ہے کہ اس عورت کو حد کی سزا نہیں دی جا سکے گی۔ چنانچہ امام سرخسی نے تصریح کی ہے:

زنا المكرَهة لا يوجب حد الزنا عليها بحال ۔(۳۷)

[زنا پر مجبور کی جانے والی عورت کو کسی حالت میں بھی زنا کی سزا نہیں جا سکتی۔]

امام کاسانی کہتے ہیں:

و أما في حق المرأة فلا فرق بين الاكراه التام و الناقص ، و يدرأ الحَد عنها في نوعي الاكراه ۔(۳۸)

۳۶۔ ایضاً

۳۷۔ ایضاً، کتاب الحدود ،ج۹،ص۷۷

[عورت کے حق میں اکراہ تام اور اکراہ ناقص میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ اکراہ کی دونوں صورتوں میں اس سے حد کی سزا ساقط ہو جائے گی۔]

فقہاء نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ مجبور کی جانے والی عورت نہ صرف یہ کہ گنہگار نہیں ہوگی بلکہ اس سے حد بھی ساقط ہوگی، اور مجبور کرنے والے کا جرم عام جرم زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے۔

و الحد أقرب الى السقوط من الاثم ۔ فاذا سقط الاثم عنها فالحد أولى ۔ و يقام الحد على الرجل ، لأن الزنا التام قد ثبت عليه ۔ و جنايته اذا استكرهها أغلظ من جنايته اذا طاوعته ۔(۳۹)

[حد کا سقوط گناہ کے سقوط سے زیادہ آسان ہے، تو جب اس سے گناہ ساقط ہوا تو حد تو بدرجۂ اولیٰ ساقط ہوگی۔ البتہ مرد پر حد قائم کی جائے گی کیونکہ اس کے خلاف زنا کا پورا جرم ثابت ہو گیا۔ بلکہ اس کا جرم اس صورت میں جبکہ اس نے عورت کو مجبور کیا زیادہ سنگین ہے، بہ نسبت اس صورت کے جب عورت اس فعل پر رضامند ہو۔]

اس جرم میں چونکہ یہ بھی امکان ہوتا ہے کہ عورت کو کوئی چوٹ یا زخم لگ گیا ہو اس لیے فقہاء نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ اس قسم کے اضافی زخم یا چوٹ پر اس کے متعلقہ احکام کا اطلاق ہوگا چنانچہ اتلاف عضو، اتلاف صلاحیت عضو، شجہ اور جائفہ وغیر جائفہ تمام زخموں کے متعلق قصاص، ارش اور ضمان کے اصول لاگو ہوں گے۔ الکافی کے متن میں تصریح کی گئی ہے:

رجل زنى بامرأة مستكرهة فأفضاها فعليه الحد للزنا ۔ فان كانت تستمسك البول فعليه ثلث الدية ، و ان كانت لا تستمسك البول فعليه كمال الدية ۔(۴۰)

[کسی مرد نے کسی عورت کو مجبور کر کے اس سے زنا کیا اور اس کے عضو مخصوص کو نقصان پہنچا دیا تو مرد پر زنا کی حد ہوگی۔ (پھر دیکھا جائے گا کہ) اگر وہ پیشاب روک سکتی ہو تو مرد پر دیت کا تیسرا حصہ

۳۸۔ بدائع الصنائع ، كتاب الاكراه ، ج ٦، ص ۱۹۲

۳۹۔ المبسوط ، كتاب الحدود ، ج ۹، ص ٦١ ـ ٦٢

۴۰۔ ایضاً ، ص ۸٦

(جرح جائفہ کے ارش کے طور پر) لازم ہوگا، اور اگر وہ پیشاب نہ روک سکتی ہو تو اس پر پوری دیت لازم ہوگی۔]

الکافی میں آگے اسی سے متعلق ایک اور حکم بھی بیان ہوا ہے کہ اگر کسی شخص نے نابالغ بچی کے ساتھ جبراً زنا کا ارتکاب کیا اور اسے جسمانی نقصان بھی پہنچایا تو اس پر حدزنا تو قائم نہیں کی جائے گی (کیونکہ اس فعل میں زنا کی شرائط پوری نہیں ہوتیں) لیکن اس شخص کو تعزیری سزا دی جائے گی۔ نیز اس پر متعلقہ زخم کے ارش کے علاوہ مہر کی ادائیگی بھی واجب ہوگی۔ اس حکم کی وضاحت سرخسی ان الفاظ میں کرتے ہیں:

و لكنه يعزر لارتكابه ما لا يحل شرعاً ۔ ثم ان كانت تستمسك البول فعليه ثلث الدية و المهر ۔ أما ثلث الدية لجرح الجائفة، و المهر للوطء، فان الوطء في ملك الغير لا ينفك عن عقوبة أو غرامة، و قد سقطت العقوبة لشبهة النقصان في الفعل، فيجب المهر، لأنه يثبت مع الشبهة ... و ان كانت لا تستمسك البول فعليه كمال الدية لافساد العضو الذى كان استمساك البول به، فانه لا ثاني له في البدن ۔ و لا مهر عليه في قول أبي حنيفة و أبي يوسف رحمهما الله تعالى ... (لأن) الفعل واحد، فاذا وجب به كمال بدل النفس يدخل فيه ما دونه، كما لو شج رجلاً فذهب عقله أو سقط جميع شعره حتى وجب عليه كمال الدية دخل فيه أرش الموضحة ... (۴۱)

[لیکن اسے تعزیر دی جائے گی کیونکہ اس نے ایسا کام کیا جو شرعاً جائز نہیں تھا۔ پھر (دیکھا جائے گا کہ) اگر وہ پیشاب نہ روک سکتی ہو تو اس مجرم پر دیت کے تیسرے حصے اور مہر کی ادائیگی بھی لازم ہوگی۔ دیت کا تیسرا حصہ اس وجہ سے کہ اس نے جرح جائفہ کا ارتکاب کیا اور مہر اس وجہ سے کہ اس نے وطی کی کیونکہ ملک غیر میں وطی پر یا تو حد کی سزا عائد ہوتی ہے اور یا مالی جرمانہ۔ یہاں حد کی سزا تو اس وجہ سے ساقط ہوگئی کہ اس فعل میں کمی کا شبہة تھا، پس مہر کی ادائیگی واجب ہے کیونکہ

۴۱۔ ایضاً، ص ۸۶۔۸۷

وہ شبهة کی موجودگی میں بھی واجب ہوتا ہے۔۔۔اور اگر وہ پیشاب نہ روک سکتی ہو تو اس مجرم پر پوری دیت کی ادائیگی لازم ہوگی کیونکہ اس نے ایسے عضو کو فاسد کر دیا جس سے پیشاب روکا جاتا ہے اور اس کا کوئی ثانی بدن میں نہیں ہے۔اور ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر مہر کی ادائیگی لازم نہیں ہے۔۔۔ کیونکہ فعل درحقیقت ایک ہے۔پس جب اس سے پورے نفس کا بدل واجب ہوا تو نفس سے کم تر کا نقصان اس میں داخل ہوا، جیسے کوئی شخص کسی دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائے کہ اس کی عقل زائل ہو جائے یا اس کے سارے بال جھڑ جائیں تو اس پر پوری دیت واجب ہو جاتی ہے اور موضحہ کا ارش اس میں داخل ہو جاتا ہے۔]

اسی طرح اگر اس جرم کے ارتکاب کے دوران میں مجرم نے کسی اور عضو کو نقصان پہنچایا تو ا کے متعلقہ احکام کا بھی اطلاق ہوگا۔چنانچہ الکافی میں حکم بیان ہوا ہے:

رجل زنی بامرأة فکسر فخذها فعلیه الحد ، و الأرش فی ماله ـ[۴۲]

[کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا اور اس کی ران کی ہڈی توڑ دی تو اس پر حد زنا کی سزا بھی ہے اور اس کے مال سے (نہ کہ اس کے عاقلہ کے مال سے) اس چوٹ کا ارش ادا کیا جائے گا۔]

بدایۃ المبتدی کے متن میں ہے:

و من زنی بجاریة فقتلها فانه یحد ، و علیه القیمة ـ[۴۳]

[اور جس نے کسی لونڈی سے زنا کر کے اسے قتل کیا تو اسے حد کی سزا بھی دی جائے گی اور اس پر اس لونڈی کی قیمت کی ادائیگی بھی لازم ہے۔]

اس کی شرح میں ہدایہ کے الفاظ یہ ہیں:

معناه : قتلها بفعل الزنا ، لأنه جنی جنایتین فیوفر علی کل واحد منهما حکمه ـ[۴۴]

[اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس لونڈی کو فعل زنا کے ذریعے قتل کیا۔(دہری سزا کی) وجہ یہ ہے کہ اس

۴۲ـ ایضاً ص ۸۸

۴۳ـ الهدایة ،کتاب الحدود ،باب الوطء الذی یوجب الحد و الذی لا یوجبه ،ج ص ۳۴۸

۴۴ـ ایضاً ص ۳۴۸ـ۳۴۹

نے دو جرم کیے چنانچہ ان میں سے ہر جرم پر اس کے مخصوص حکم کا اطلاق ہوگا۔]

فصل یازدہم: مرد کو زنا پر مجبور کرنا

فقہاء نے تفصیل سے اس مسئلے پر بحث کی ہے کہ کیا کسی مرد کو فعل زنا پر مجبور کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ زنا کا لازمی عنصر جنسی مباشرت ہے۔ فقہاء کی اصطلاح میں بات کریں تو جنسی مباشرت اصل میں مرد کرتا ہے اور عورت کی جانب سے صرف "تمکین" ہوتی ہے۔ اب یہ بھی حقیقت ہے کہ جنسی مباشرت کے لیے انتشار آلہ ضروری ہے۔ ابتدا میں امام ابوحنیفہ کی رائے یہ تھی کہ انتشار آلہ خواہش کے بغیر ممکن نہیں اس لیے انتشار آلہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرد اس فعل پر راضی تھا۔ بعد میں امام ابوحنیفہ کی رائے تبدیل ہوئی کیونکہ محض خواہش کی سبب سے ہی انتشار نہیں ہوتا بلکہ اس کے دوسرے اسباب بھی ممکن ہیں۔ نیز دل میں خواہش کا ہونا لازماً اس بات کی دلیل نہیں کہ انسان اس کام کے کرنے پر رضامند بھی ہے۔ سرخسی کہتے ہیں:

رجل أكره حتى زنى بامرأة كان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول أولاً يلزمه الحد لأن الرجل لا يزنى ما لم تنتشر آلته ، و ذلك دليل الطواعية بخلاف المرأة فان التمكين يتحقق منها مع الاكراه فلا يكون تمكينها دليل الطواعية ۔ ثم رجع فقال : اذا كان المكرِه سلطاناً فلا حد عليه لأن الحد مشروع للزجر ، و هو منزجر عن الزنا ، و انما كان قصده من الاقدام دفع الهلاك عن نفسه ، فلا يلزمه الحد كالمرأة ۔ و هذا لأن انتشار الآلة قد يكونّ طبعاً و قد يكون طوعاً ۔ ألا ترى أن النائم قد تنتشر آلته من غير قصد و فعل منه ۔ و انما انتشار الآلة دليل الفحولية ۔[۴۵]

[کسی مرد کو کسی عورت سے زنا پر مجبور کیا گیا تو امام ابوحنیفہ کی رائے پہلے یہ تھی کہ اس پر حد لازم ہے کیونکہ مرد اس وقت تک زنا نہیں کرسکتا جب تک انتشار آلہ نہ ہو، اور انتشار آلہ رضامندی کی دلیل ہے، اور عورت کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ تمکین کا وجود اکراہ کے ساتھ ممکن ہے اس لیے اس

۴۵۔ المبسوط ، كتاب الحدود ، ج۹، ص ۶۷

کی جانب سے تمکین اس کی رضامندی کی دلیل نہیں ہے۔ پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر مجبور کرنے والا کوئی حکمران ہو تو اس شخص کو حد کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ حد کی مشروعیت کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اس جرم سے باز رہیں اور وہ تو پہلے ہی سے باز رہا تھا اور اس نے اس جرم کا ارتکاب صرف اپنی جان بچانے کے لیے کیا۔ پس عورت کی طرح اسے بھی حد کی سزا نہیں دی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انتشار آلہ کبھی طبعی وجوہات کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی خواہش کی وجہ سے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ کبھی کبھار سوئے ہوئے شخص کے ارادے اور فعل کے بغیر بھی انتشار آلہ ہو جاتا ہے؟ پس انتشار آلہ تو دراصل مردانگی کی دلیل ہے۔]

واضح رہے کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اکراہ اور اضطرار کی حالت میں کلمۂ کفر بولنے کی تو رخصت ہے مگر فعل زنا کی رخصت نہیں ہے۔ اس لیے اگر اکراہ تام بھی ہو اور مجبور شخص فعل زنا سے انکار کرے تو وہ شہید ہوگا اگر اسے قتل کیا گیا:

و ان امتنع عن الزنا حتی قتل ، کان مأجوراً فی ذلک لأنه امتنع من ارتکاب الحرام ، و بذل نفسه ابتغاء مرضات اللہ تعالیٰ فی الوقوف علی حد الدین بالتحرز عن مجاوزته ۔ و فیما یرخص له فیه ، و هو اجراء کلمة الشرک ، قد بیّنا أنه اذا امتنع حتی قتل کان مأجوراً ، فما لا رخصة فیه أولی ۔[۴۶]

[اگر وہ زنا سے باز رہا اور اسے قتل کر دیا گیا تو اسے اجر ملے گا کیونکہ وہ حرام کام کے ارتکاب سے باز رہا اور اس نے اللہ کی رضا حاصل کرنے کے لیے دین کے حدود سے تجاوز نہیں کیا اور اس راہ میں اپنی جان کی قربانی دی۔ جس حرام کام کی اسے رخصت حاصل ہے، یعنی شرک کا کلمہ بولنا، اس میں بھی ہم نے واضح کیا ہے کہ اگر وہ باز رہا اور قتل کر دیا گیا تو اجر کا مستحق ہوگا۔ پس جس کام میں رخصت بھی نہیں ہے (یعنی زنا) اس سے وہ باز رہا تو بدرجۂ اولی اجر کا مستحق ہوگا۔]

فصل یازدہم: کیا اکراہ صرف حکومت کی طرف سے ہوتا ہے؟

باقی رہی یہ بات کہ کیا حد کے اسقاط کے لیے ضروری ہے کہ اکراہ سلطان کی جانب سے ہو؟ تو امام ابوحنیفہ کی رائے یہی نقل کی گئی ہے کہ غیر سلطان کی جانب سے اکراہ کی بنا پر وہ حد کے ساقط

۴۶۔ ایضاً، کتاب الاکراہ ، باب الاکراہ علی الزنا و القطع ،ج ۲۴،ص ۱۰۵

ہونے کے قائل نہیں تھے کیونکہ اس کا وقوع نادر تھا۔

فالمبتلی به یستغیث بالسلطان لیدفع شره عنه ـ فاذا عجز عن ذلک فهو نادر ـ[۴۷]

[پس جو اس آزمائش میں پڑے وہ حکمران کو پکار کر اس شر سے اپنے آپ کو بچا سکتا ہے۔ اور اس سے وہ شاذ و نادر ہی عاجز ہوتا ہے۔]

جبکہ صاحبین کی رائے یہ تھی کہ کسی شخص سے حد کے ساقط ہونے کا اصل سبب یہ نہیں کہ اسے دھمکی دی گئی، بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ اس کی رائے میں دھمکی دینے والا اس کو عملی جامہ پہنانے پر قادر بھی تھا اور اس کا ارادہ بھی رکھتا تھا۔ اصطلاحاً یوں کہا جاتا ہے کہ حد کے سقوط کا سبب اکراہ نہیں بلکہ الجاء ہے۔

ألا تری أن السلطان لو هدده ، و هو یعلم أنه لا یفعل ذلک به ، لا یکون مکرَهاً ـ و خوف التلف یتحقق عند قدرة المکرِہ علی ایقاع ما هدده به ـ بل خوف التلف باکراه غیر السلطان أظهر منه باکراه السلطان ـ فالسلطان ذو أناة فی الأمور لعلمه أنه لا تفوته ، و غیر السلطان ذو عجلة فی ذلک لعلمه أنه یفوته ذلک بقوة السلطان ساعة فساعة ـ[۴۸]

[کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر حکمران نے اسے دھمکی دی مگر اسے معلوم ہو کہ وہ اس دھمکی کو عملی جامہ نہیں پہنائے گا تو اسے مجبور نہیں سمجھا جائے گا؟ اور کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہر اس صورت میں موجود ہوتا ہے جب دھمکی دینے والا اپنی دھمکی کو عملی جامہ پہنانے پر قدرت رکھتا ہو۔ بلکہ حکمران کے بجائے غیر حکمران کی جانب سے تلف کا خدشہ زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ حکمران ایسے معاملات میں برداشت سے کام لیتا ہے کیونکہ اسے معلوم ہوتا ہے کہ معاملہ اس کے ہاتھ سے نہیں نکل سکتا، جبکہ غیر حکمران جلد بازی سے کام لیتا ہے کیونکہ اسے حکمران کی قوت کی وجہ سے خدشہ ہوتا ہے کہ معاملہ اس کے ہاتھ سے کسی بھی وقت نکل سکتا ہے۔]

ایک رائے یہ ہے کہ امام اور صاحبین کا یہ اختلاف کوئی اصولی اختلاف نہیں ہے بلکہ حالات کے

۴۷۔ ایضاً

۴۸۔ ایضاً، ص ۱۰۴

تغیر کے ساتھ حکم کے تبدیل ہونے کی مثال ہے۔

قیل: هذا اختلاف عصر، فقد كان السلطان مطاعاً في عهد أبي حنيفة و لم يكن لغير السلطان من القوة ما يقدر على الاكراه، فأجاب على ما شاهد في زمانه ـ ثم تغير حال الناس في عهدهما و ظهر كل متغلب في موضع، فأجابا بناءً على ما عاينا ـ(۴۹)

[کہا جاتا ہے کہ یہ اختلاف زمانے کے اختلاف کے سبب سے ہے کیونکہ ابوحنیفہ کے دور میں حکمران کی اطاعت کی جاتی تھی اور غیر حکمران کے پاس اتنی طاقت نہیں ہوتی تھی کہ وہ کسی کو مجبور کر سکے تو انہوں نے جو کچھ اپنے زمانے میں دیکھا اس کے مطابق جواب دیا۔ پھر جب صاحبین کے دور میں لوگوں کی حالت تبدیل ہوئی اور جگہ جگہ متغلب ظاہر ہو گئے تو انہوں نے جو کچھ اپنے دور میں دیکھا اس کے مطابق جواب دیا۔]

اگر چہ سرخسی بظاہر اس تاویل کو نہیں مانتے اور اس اختلاف کو حقیقی مانتے ہیں مگر ہماری ناقص رائے میں پاکستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں، جبکہ حکمران اپنے دار الحکومت میں بھی اپنی writ قائم نہیں کر پا رہے، صاحبین کی رائے پر عمل زیادہ مناسب لگتا ہے۔

فصل دوازدہم: اکراہ کی صورت میں مہر کی ادائیگی

پس اگر مرد کو جبراً زنا کے ارتکاب پر مجبور کیا جا سکتا ہے اور اس جبر کا ارتکاب حکمران کے علاوہ کوئی اور شخص بھی کر سکتا ہے تو اس شخص کا ''مرد'' ہونا بھی پھر ضروری نہیں ٹھہرتا۔ چنانچہ اگر مرد 'مکرَہ'' اور عورت 'مکرِھة'' ہو سکتی ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ مکرِھة اسے اپنے ساتھ ہی اس قبیح فعل کے ارتکاب پر مجبور کرے۔ سرخسی نے ان امکانات پر بحث نہیں کی جس کی وجہ شاید تغیر زمان ہی ہے کہ اس وقت یہ بات غیر ممکن محسوس ہوتی تھی جبکہ آج اسے غیر ممکن نہیں سمجھا جاتا، اگر چہ کئی لوگوں کی رائے میں شاید نادر الوقوع آج بھی ہے۔ سرخسی نے البتہ اس بات پر بحث کی ہے کہ اگر مرد کو کسی عورت کے ساتھ زنا پر مجبور کیا جائے اور وہ عورت اس فعل پر راضی نہ ہو تو کیا حکم ہوگا؟ الکافی کے متن میں ہے:

۴۹۔ ایضاً

و فی کل موضع سقط الحد وجب المهر ۔(۵۰)

[جہاں بھی زنا کی حد ساقط ہوجاتی ہے، مہر واجب ہوجاتا ہے۔]

اس حکم کی تشریح میں سرخسی کہتے ہیں:

لأن الواطیء فی غیر الملک لا ینفک عن حد أو مهر ۔ فاذا سقط الحد وجب المهر ، لاظهار خطر المحل ، فانه مصون عن الابتذال ، محترم کاحترام النفوس ۔(۵۱)

[کیونکہ ملک غیر میں وطی کرنے والے پر یا حد عائد ہوتی ہے اور یا مہر۔ پس جب حد ساقط ہوجاتی ہے تو مہر واجب ہوجاتا ہے (اور اس حکم کا مقصد یہ ہے) کہ قانونی جواز کے بغیر محل وطی تک رسائی کی سنگینی ظاہر ہو کیونکہ قانون نے اسے پامالی سے محفوظ کیا ہے اور اسے وہی حرمت دی ہے جو اس نے نفس کو دی ہے۔]

آگے الکافی میں دوسرا حکم ہے:

و یستوی ان کانت أذنت له فی ذلک أو استکرهها ۔(۵۲)

[اور یہ حکم ہر دو صورتوں میں ہوگا چاہے اسے اس عورت نے اس فعل کی اجازت دی ہو یا اس نے اسے مجبور کیا ہو۔]

سرخسی نے اس کی وضاحت میں جو کچھ کہا ہے اس سے اسلامی قانون کے چند نہایت اہم قواعد سامنے آتے ہیں:

أما اذا استکرهها فغیر مشکل ، لأن المهر یجب عوضاً عما أتلف علیها ، و لم یوجد الرضا منها بسقوط حقها ۔ و أما اذا أذنت له فی ذلک فلأنه لا یحل لها شرعاً أن تأذن فی ذلک ، فیکون اذنها لغواً لکونها محجورةً عن ذلک شرعاً ، بمنزلة اذن الصبی و المجنون فی اتلاف ماله ۔ أو هی

۵۰۔ ایضاً، ص۱۰۵

۵۱۔ ایضاً

۵۲۔ ایضاً

متهمة فی هذا الاذن ، لما لها فی هذا الاذن من الحظ ، فجعل الشرع اذنها غير معتبر للتهمة ۔ و وجوب الضمان لصيانة المحل عن الابتذال ، و الحاجة الی الصيانة لا تنعدم بالاذن ۔ ألا تری أنها لو زوجت نفسها بغير مهر وجب المهر ، و لو مكنت نفسها بعقد فاسد حتی وطئها الزوج و لم يكن سمی لها مالاً وجب المال ، فهذا مثله ۔ و هو واجب فی الوجهين ۔ أما اذا استكرهها فانه ظالم ، و حرمة الظلم حرمة باتة ۔ و كذلک اذا أذنت له فی ذلک لأن اذنها لغو غير معتبر ۔ ثم حرمة الزنا حرمة باتة ، لا استثناء فيها ، و لم يحل فی شیء من الأديان ، بخلاف حرمة الميتة و لحم الخنزير ۔ فتلک الحرمة مقيدة بحالة الاختيار لوجود التنصيص علی استثناء حالة الضرورة فی قوله تعالی : الا ما اضطررتم اليه ۔ (۵۳)

[اگر اس مرد نے اس عورت کو مجبور کیا ہو تو اس صورت میں تو اس حکم کے متعلق کوئی اشکال نہیں پایا جاتا کیونکہ مہر اس نقصان کے عوض میں واجب ہوگا جو اس نے اس عورت کو پہنچایا اور وہ عورت اپنے حق کو ساقط کرنے پر راضی نہیں تھی ۔ تاہم اگر اس عورت نے اسے اجازت بھی دی ہو تب بھی حکم یہی ہے کیونکہ شرعاً اس کے لیے جائز ہی نہیں تھا کہ وہ اس کام کی اجازت دے پس یہ اجازت لغو ہوگی کیونکہ شریعت نے اسے اس کام کی اجازت دینے سے روک دیا تھا ۔ یہ بالکل ایسا ہی معاملہ ہوگا جیسے کوئی بچہ یا مجنون کسی کو اپنے مال کے اتلاف کی اجازت دے ۔ یا یہ کہا جائے گا کہ یہ اجازت اس وجہ سے لغو ہے کہ اجازت دینے والی اس سلسلے میں متہم ہے کیونکہ اس اجازت دینے کے نتیجے میں وہ بھی مزا لے رہی تھی اس لیے شریعت نے اس تہمت کے سبب سے اس کی اجازت غیر معتبر ٹھہرا دی ۔ اور ضمان کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ محل وطی کو پامالی سے محفوظ کیا جانا ضروری ہے اور یہ ضرورت اس کی اجازت سے ختم نہیں ہوتی ۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر اس عورت نے اپنی شادی بغیر مہر کے کی تب بھی اس کا مہر واجب ہو جاتا ہے، اور اگر اس نے عقد فاسد کے ذریعے کسی کو وطی کا موقع دیا اور شوہر نے اس کا مہر مقرر کیے بغیر اس کے ساتھ وطی کی تب بھی اس کا

۵۳۔ ایضاً

مہر واجب ہو جاتا ہے؟ پس یہ بھی اسی طرح کا معاملہ ہے۔ اور یہ مہر دونوں صورتوں میں واجب ہے۔ جب مرد نے عورت کو مجبور کیا تو وہ ظالم تھا اور ظلم کی حرمت انتہائی سخت حرمت ہے۔ اسی طرح جب عورت نے مرد کو اس کام کی اجازت دی تو اس کی اجازت لغو اور غیر معتبر ہے کیونکہ زنا کی حرمت بھی انتہائی سخت حرمت ہے جس میں کوئی استثنا نہیں ہے اور کسی دین میں اس کی اجازت نہیں ہے۔ یہ حرمت مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت کی طرح نہیں ہے جو حالت اختیار کے ساتھ مقید ہے کیونکہ وہاں تو حالت ضرورت میں استثنا کی نص اس ارشاد باری تعالیٰ میں موجود ہے: **الا ما اضطررتم الیه** ۔ (الا یہ کہ تم مجبور ہو جاؤ)]

واضح رہے کہ مرد سے حد تبھی ساقط ہوگی جب اکراہ تام کے تحت اس فعل کا ارتکاب کرے۔

و ان كان الاكراه على الزنا بحبس ففعل ذلك كان عليه الحد لأن تمكن الشبهة باعتبار الالجاء ، و بسبب الاكراه بالحبس لا يتحقق الالجاء ۔ فوجوده و عدمه في حق الحكم سواء ۔(۵۴)

[اور اگر کسی کو قید کرنے کی دھمکی دے کر زنا مجبور کیا گیا اور اس نے زنا کیا تو اس پر حد ہے کیونکہ شبهة (جس کی وجہ سے حد ساقط ہوتی ہے) الجاء کے اعتبار سے ہے جو قید کرنے سے متحقق نہیں ہوتی۔ پس اس کا ہونا اور نہ ہونا حکم کے لیے برابر ہے۔]

اس کے برعکس عورت اگر اکراہ ناقص کے تحت بھی اس فعل پر آمادہ ہو تو اس سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ فعل مباشرت میں مرد کو اصل سمجھا جاتا ہے جبکہ عورت کو صرف تمکین کی ذمہ دار سمجھا جاتا ہے۔ یہاں غالباً اس بات کی وضاحت ضروری نہیں ہے کہ اکراہ یا جنسی تشدد کی صورت میں مرد کو اگر کوئی زخم لگ جائے تو اس پر بھی متعلقہ احکام کا اطلاق ہوگا۔

۵۴۔ ایضاً، ص ۱۰۵۔۱۰۶

باب پانزدہم:

شرعی احکام سے انحراف کا جواز ــــ ۳

قاعدۂ اضطرار؟

اکراہ کی طرح اضطرار کے قاعدے کے تحت بھی اگر چہ بعض شرعی احکام سے بعض صورتوں میں وقتی انحراف کی گنجائش نکل سکتی ہے لیکن اس قاعدے کے تحت بھی ہر شرعی حکم کو معطل نہیں کیا جا سکتا اور اس قاعدے کی اپنی شرائط اور قیود ہیں جن کی بہر حال پابندی کرنا لازم ہے۔ نیز چونکہ اس موضوع کا براہ راست تعلق شرعی رخصتوں (Exemptions) سے ہے اس لیے آخر میں رخصت اور عزیمت کے تصورات پر بھی بحث کی جائے گی۔

فصل اول: اضطرار کی حالت (State of Necessity)

جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے، شریعت نے عام حالات میں مردار کے گوشت کو حرام کیا ہے لیکن اضطرار کی حالت میں اس حرمت کو رفع کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ حالت اضطرار یا حالت ضرورت ہے کیا؟ اور حرام کی حرمت کس حد تک رفع ہوتی ہے؟ امام جصاص کہتے ہیں:

الضرورة هي خوف الضرر بترك الأكل ، اما على نفسه ، أو على عضو من أعضائه ۔ فمتى أكل بمقدار ما يزول عنه الخوف من الضرر في الحال ، فقد زالت الضرورة ۔ و لا اعتبار في ذلك لسد الجوعة لأن الجوع في الابتداء لا يبيح أكل الميتة اذا لم يخف ضرراً بتركه ۔[1]

[ضرورت سے مراد یہ ہے کہ نہ کھانے کی صورت میں جان یا کسی عضو کو خطرہ لاحق ہو۔ پس جب اس نے اتنی مقدار میں کھا لیا کہ فی الحال وہ خوف زائل ہو گیا تو ضرورت بھی زائل ہو گئی۔ اس میں بھوک مٹانے کو نہیں دیکھا جائے گا کیونکہ بھوک ابتدا میں مردار کھانے کو جائز نہیں کرتی جب تک اس کے نہ کھانے پر ضرر کا خوف نہ ہو۔]

اس قانونی پوزیشن کو فقہاء دو قواعد عامہ کے ذریعے تعبیر کرتے ہیں:

الضرورات تبيح المحظورات ۔[2]

۱۔ أحكام القرآن ، ج ۱، ص ۱۸۲۔۱۸۳

۲۔ مجلة الأحكام العدلية ، مادة ۲۱

[ضرورت ناجائز کاموں کو جائز کر دیتی ہے۔]

الضرورات تقدر بقدرها ۔(۳)

[ضرورت کو اس کی مقررہ حدود کے اندر رکھا جاتا ہے۔]

چونکہ اضطرار کی حالت میں مردار کی حرمت مرتفع ہوئی ہوتی ہے اور حالت اضطرار میں گھرے ہوئے شخص کے لیے مردار کے کھانے کے سوا کوئی اور راستہ نہیں ہوتا اس لیے اگر اس مردار نہ کھایا اور اس کی موت واقع ہوئی تو وہ خود کشی کا مرتکب ہوگا اور گنہگار رہوگا۔ امام جصاص کہتے ہیں:

أكل الميتة فرض على المضطرّ ، و الاضطرار يزيل الحظر ۔ و متى امتنع المضطر من أكلها حتى مات ، صار قاتلاً نفسه ، بمنزلة من ترك أكل الخبز و شرب الماء في حال الامكان حتى مات كان عاصياً لله جانياً على نفسه ۔(۴)

[مردار کا کھانا اضطرار میں گھرے ہوئے شخص پر فرض ہے اور اضطرار مردار کی حرمت کو زائل کر دیتی ہے۔ پس اگر وہ مردار کھانے سے گریز کرے اور اس کی موت واقع ہو تو وہ خود کشی کا مرتکب ہوگا، جس طرح وہ شخص جو عام حالات میں روٹی کھانا اور پانی پینا ترک کر دے اور اس کی موت واقع ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کا مرتکب ہوتا ہے اور اپنے نفس کے خلاف جرم کرتا ہے۔]

یہ حکم صرف قدرتی آفت کی صورت میں ہی نہیں بلکہ، جیسا کہ اوپر تفصیل گزر چکی، اکراہ کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ جب کسی کو دھمکی دی جائے کہ اگر اس نے مردار نہ کھایا تو اسے قتل کر دیا جائے گا تو اس کے لیے مردار کھا کر خود کو بچانا لازم ہوگا۔ البتہ اگر کسی مومن کو قتل کی دھمکی دے کر اسے کلمۂ کفر بولنے پر مجبور کیا جائے تو اسے کلمۂ کفر بولنے کی اجازت تو مل جاتی ہے لیکن کلمۂ کفر کی حرمت بدستور برقرار رہتی ہے۔ اس لیے اگر اس نے کلمۂ کفر نہیں کہا اور اسے قتل کر دیا گیا تو اسے خود کشی کا مرتکب نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ شہید ہوگا اور اجر کا مستحق ہوگا۔ امام جصاص کہتے ہیں:

و ليس ذلك بمنزلة الاكراه على الكفر في أن ترك اعطاء التقية فيه

۳۔ ایضاً، مادۃ ۲۲

۴۔ أحكام القرآن، ج ۱، ص ۱۷۹۔۱۸۰

أفضل لأن أكل الميتة و شرب الخمر تحريمه من طريق السمع ـ فمتى أباحه السمع فقد زال الحظر و عاد الحكم الى سائر المباحات ـ و اظهار الكفر محظور من طريق العقل لا يجوز استباحته للضرورات ـ و انما يجوز له اظهار اللفظ على معنى المعاريض و التورية باللفظ الى غير معنى معنى الكفر من غير اعتقاد لمعنى أكره عليه ، فيصير اللفظ بمنزلة لفظ الناسي و الذى يسبق لسانه بالكفر ـ فكان اظهار تركه أولى و أفضل و ان كان موسعاً عليه اظهاره عند الخوف ـ(۵)

[یہ معاملہ کفر کا کلمہ بولنے پر مجبور کیے جانے کی نوعیت کا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو کلمۂ کفر نہ بولنا افضل ہوتا ہے (جبکہ یہاں مردار نہ کھانا یا شراب نہ پینا ناجائز ہوتا ہے) ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مردار کے کھانے اور شراب کے نہ پینے کی حرمت سمع سے ثابت ہے (نہ کہ عقل سے) ۔ پھر جب سمع نے ہی اس کی اجازت دے دی تو حرمت زائل ہوگئی اور وہ عام جائز چیزوں کی مانند ہو گئے ۔ اس کے برعکس کفر کے اظہار کی حرمت عقل سے ثابت ہے اور ضرورت کی حالت میں بھی وہ جائز نہیں ہوتا، بلکہ اکراہ کی وجہ سے اس کے لیے صرف ذو معنی کلام اور توریہ کے طور پر بظاہر کلمہ کفر کہنے کی رخصت مل جاتی ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ کفر کا عقیدہ نہ رکھے ۔ پس اس کلام کی مثال ایسی ہو جاتی ہے کہ گویا کسی نے بھولے سے کفر کا کلمہ کہہ دیا ہو یا اس کی زبان پھسل گئی ہو ۔ اسی وجہ سے اس کا ترک بہتر اور افضل ہوتا ہے اگرچہ خوف کی حالت میں اسے اس کے اظہار کی اجازت ہوتی ہے ۔]

اس کے بعد امام جصاص ذکر کرتے ہیں کہ بعض حرام کام ایسے ہوتے ہیں جو اضطرار کی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتے:

و قالوا فيمن أكره على قتل رجل أو على الزنا بامرأة : لا يسعه الاقدام عليه لأن ذلك من حقوق الناس ، و هما يتساويان في الحقوق ـ فلا يجوز احياء نفسه بقتل غيره بغير استحقاق ـ و كذلك الزنا بالمرأة فيه انتهاك حرمتها بمعنى لا تبيحه الضرورة و الحاقها بالشين و العار ـ(۶)

۵ـ ایضاً، ج ۳، ص ۲۸۵

فقہاء نے قرار دیا ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی کے قتل یا کسی عورت کے ساتھ زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ان کاموں کا ارتکاب کرے کیونکہ یہ انسانوں کے حقوق ہیں اور بحیثیت انسان یہ مجبور شخص اور جس کے ساتھ اسے زیادتی پر مجبور کیا جا رہا ہے برابر ہیں۔ پس اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنی جان بچانے کے لیے بغیر حق کے وہ کسی دوسرے کو قتل کردے۔ اسی طرح کسی عورت کے ساتھ زنا کرنے میں اس کی بے حرمتی ہوتی ہے اور اس کو رسوا کیا جاتا ہے جس کو ضرورت بھی جائز نہیں کرسکتی۔]

اس بحث کا خلاصہ امام جصاص آخر میں یہ نکالتے ہیں کہ حرام کاموں کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ بعض حرام کاموں کی حرمت حالت اضطرار و اکراہ میں رفع ہوجاتی ہے اور اس وجہ سے ان کا ارتکاب واجب ہوجاتا ہے، جیسے مردار کا کھانا؛

۲۔ بعض حرام کاموں کی حرمت حالت اضطرار و اکراہ میں رفع نہیں ہوتی، نہ ہی اس کے ارتکاب کی رخصت ہوتی ہے، جیسے قتل ناحق یا زنا؛

۳۔ بعض حرام کاموں کی حرمت حالت اضطرار و اکراہ میں رفع نہیں ہوتی لیکن ان کے ارتکاب کی رخصت مل جاتی ہے اگرچہ ان کا ترک افضل ہوتا ہے، جیسے کلمۂ کفر کا کہنا۔ (۷)

بعض صورتوں میں حرام کے ارتکاب کی اجازت تو مل جاتی ہے مگر حرام کی حرمت برقرار رہتی ہے اور بعض صورتوں میں حرمت ہی مرتفع ہوجاتی ہے۔

فصل دوم: قتل مومن اور قاعدۂ اضطرار

ہم نے دیکھا کہ مجبور کیے گئے شخص کو اکراہ تام کی صورت میں بھی یہ اجازت نہیں ملتی کہ وہ کسی معصوم شخص کو قتل کردے، اور جہاں اسے زخمی کرنے کی رخصت ملتی ہے وہاں بھی فعل کی ذمہ داری کسی حد تک مجبور کیے گئے شخص پر اور کسی حد تک مجبور کرنے والے شخص پر عائد ہوتی ہے۔ کیا اضطرار کی حالت میں معصوم شخص کو، بالخصوص جبکہ وہ مومن ہو، قتل کرنے کی رخصت ہے؟

۔ ایضاً

۔ ایضاً، ص ۲۸۵۔۲۸۶

چنانچہ شریعت کے مقتضیات کو سمجھتے ہوئے فقہاء نے قرار دیا ہے کہ جہاد کے دوران میں بھی مسلمان کا قتل عمد جائز نہیں ہے، بلکہ انہوں نے یہاں تک تصریح کی ہے کہ اگر کفار کے کسی قلعے کو فتح کرنے کے بعد ان کے تمام لوگوں کو قتل کرنے کا حکم جاری کیا جائے لیکن یہ معلوم ہوا ہو کہ اس میں کوئی شخص مسلمان بھی ہے تو جب تک اس ایک مسلمان کا علم نہ ہو جائے کہ وہ کون ہے، تب اس قلعے میں کسی ایک شخص کا قتل بھی جائز نہیں ہوگا۔ امام ابن عابدین کہتے ہیں:

ان أمر الدم خطر عظيم ، حتى لو فتح الامام حصناً أو بلدةً و علم أن فيها مسلماً لا يحل له قتل أحد من أهلها لاحتمال أن يكون المقتول هو المسلم ۔(۸)

[کسی کی جان لینا بڑا سنگین معاملہ ہے۔ یہاں تک کہ اگر امام کوئی قلعہ یا شہر فتح کرے اور اسے علم ہو کہ وہاں ایک مسلمان ہے تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ وہاں کے لوگوں میں کسی ایک کو بھی قتل کرے کیونکہ ہر شخص کے متعلق یہ احتمال پایا جاتا ہے کہ شاید وہی مسلمان ہو۔]

البتہ اضطرار کے قاعدے کے تحت فقہاء نے قرار دیا ہے کہ اگر دشمن کے قلعے پر حملہ ناگزیر ہو تو اس پر حملہ کیا جا سکتا ہے خواہ یہ اندیشہ یا یقین ہو کہ اس قلعے میں کوئی مسلمان قیدی ہے جو حملے کی زد میں آ سکتا ہے۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایسے مسلمان کا قتل عمد جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام حسن بن زیاد کہتے ہیں:

هذا اذا علم أنه ليس في ذلك الحصن أسير مسلم ۔ فأما اذا لم يعلم ذلك فلا يحل التحريق و التغريق ، لأن التحرز عن قتل المسلم فرض و تحريق حصونهم مباح ۔ و الأخذ بما هو الفرض أولى ۔(۹)

[دشمن کے قلعے کو جلانا یا اسے پانی میں غرق کرنا اس وقت جائز ہے جب معلوم ہو کہ اس قلعے میں کوئی مسلمان قیدی نہیں ہے۔ اگر اس بارے میں علم نہ ہو تو اس قلعے کو جلانا یا غرق کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مسلمان کے قتل سے بچنا فرض ہے اور دشمن کے قلعوں کو جلانا یا غرق کرنا مباح ہے۔ اور

۸۔ مجموعة رسائل ابن عابدين ، ج۱، ص۳۴۴

۹۔ المبسوط ، كتاب السير ، باب معاملة الجيش مع الكفار ، ج۱۰، ص۳۸

فرض پر عمل مباح پر عمل سے زیادہ ضروری ہے۔]

اس کے جواب میں امام سرخسی اور دیگر فقہائے احناف نے اضطرار کے قاعدے کا ذکر کیا ہے اور قرار دیا ہے کہ اگر ایسے قلعے پر حملہ ناگزیر ہو تو حملہ کیا جا سکتا ہے لیکن حملہ آور مسلمان کے قتل کا ارادہ نہیں کریں گے کیونکہ مسلمان کا قتل عمد حرام ہے۔ امام سرخسی کہتے ہیں:

لو منعناهم من ذلک یتعذر علیهم قتال المشرکین و الظهور علیهم ، و الحصون قلّ ما تخلو عن أسر ۔ و کما لا یحل قتل الأسیر لا یحل قتل النساء و الولدان ۔ ثم لا یمتنع تحریق حصونهم بکون النساء و الولدان فیها ۔ فکذلک لا یمتنع ذلک بکون الأسیر فیها ، و لکنهم یقصدون المشرکین بذلک ، لأنهم لو قدروا علی التمییز فعلاً لزمهم ذلک ۔ فکذلک اذا قدروا علی التمییز بالنیة یلزمهم ذلک ۔[10]

[اگر ہم مسلمانوں کو اس قلعے پر حملے سے روکیں تو ان کے لیے مشرکین سے لڑنا اور ان پر غالب ہونا ناممکن ہو جائے گا کیونکہ ان کے قلعے میں کم ہی کوئی ایسا ہوگا جس میں کوئی مسلمان قیدی نہ ہو۔ پھر جس طرح مسلمان قیدی کا قتل ناجائز ہے اسی طرح دشمن کی عورتوں اور بچوں کا قتل بھی ناجائز ہے۔ اس کے باوجود اس قلعے پر حملہ جائز ہے خواہ وہاں دشمن کی عورتیں اور بچے ہوں۔ اسی طرح اس قلعے میں مسلمان قیدی کا ہونا اس حملے کی ممانعت کا سبب نہیں بن سکتا۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ حملہ کرنے والوں کی نیت مشرکین پر حملے کی ہو کیونکہ اگر ان کے لیے عملاً مسلمان اور مشرک میں تمیز ممکن ہوتی تو ان پر لازم ہوتا کہ وہ تمیز کرتے۔ پس اس صورت میں جبکہ وہ نیت میں تمیز پر قادر ہیں تو ان پر یہی لازم ہے۔]

کیا کوئی ایسی صورت ہو سکتی ہے جس میں مسلمان کا قتل عمد جائز ہو سکے؟

کیا بے گناہ لوگوں کو، جن ڈھال بنایا گیا ہو، قتل کرنا جائز ہے؟

ممتاز شافعی فقیہ امام غزالی نے مصلحت، بالخصوص مصلحتِ مرسلہ اور مصلحتِ غریبہ، کے تصور پر جو بحث کی ہے اس سے بعض لوگوں نے یہ غلط استدلال کیا ہے کہ وہ ''مجبوری'' کی صورت میں، یا

۱۰۔ ایضاً

''عمومی مصلحت'' کو ''خصوصی مصلحت'' پر ترجیح دیتے ہوئے بعض بے گناہ مسلمانوں کا قتل جائز قرار دیتے ہیں۔ اس استدلال کی غلطی واضح کرنے کے لیے، اور امام غزالی کی طرف اس غلط نسبت کی تردید کے لیے، یہاں اس مسئلے پر امام غزالی کے موقف کی وضاحت کی جاتی ہے۔

اس سلسلے میں اولین بات تو یہ ہے کہ فقہاے کرام جب مصلحت کا لفظ بولتے ہیں تو اس کا مفہوم **جلب المنفعة و دفع المضرة** [فائدے کا حصول اور نقصان کا دور کرنا] نہیں ہوتا، جیسا کہ بعض لوگوں نے قرار دیا ہے۔ یہ مصلحت کا صرف لغوی مطلب ہے۔ مصلحت کا اصطلاحی مفہوم جس کی رو سے یہ ایک مسلمہ اصول بن جاتا ہے امام غزالی کے نزدیک یہ ہے:

اما المصلحة فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فان جلب المنفعة و دفع المضرة مقاصد الخلق، و صلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة (المحافظة على مقصود الشرع) ۔(۱۱)

[جہاں تک مصلحت کا تعلق ہے تو وہ اصل لغت میں عبارت ہے منفعت کے حصول یا نقصان کے دور کرنے سے۔ لیکن ہماری مراد اس سے یہ نہیں ہے، کیونکہ منفعت حاصل کرنا اور نقصان دور کرنا تو لوگوں کے مقاصد ہیں، اور لوگوں کی بہتری ان کے اپنے مقاصد کے حصول میں ہوتی ہے۔ بلکہ مصلحت سے ہماری مراد ''شریعت کے مقصود کی حفاظت'' ہے۔]

امام غزالی کو مصلحت کے قاعدے کا اولین اور بہترین شارح سمجھا جاتا ہے۔ لیکن کیا یہ حیرت کی بات نہیں کہ وہ مصلحت کو ''**الاصول الموهومة**'' [غیر یقینی اصول] میں ذکر کرتے ہیں؟ اس کی وجہ خود غزالی کے الفاظ میں یہ ہے:

هذا من الاصول الموهومة ، اذ من ظن انه اصل خامس فقد اخطأ، لانا رددنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع، و مقاصد الشرع تعرف بالكتاب و السنة و الاجماع . فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب و السنة والاجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا

۱۱۔ المستصفی من علم الأصول ،ج۱،ص۲۱۶۔۲۱۷

تلائم مع تصرفات الشرع ، فهي باطلة مطرحة ، و من صار اليها فقد شرع ، كما ان من استحسن فقد شرع ۔(۱۲)

[یہ غیر یقینی اصولوں میں ہے، پس جس نے یہ گمان کیا کہ یہ کوئی چوتھا ماخذ ہے تو اس نے غلطی کی، کیونکہ ہم نے مصلحت کو شریعت کے مقصود کی حفاظت کی طرف لوٹا دیا، اور شریعت کے مقاصد کی پہچان کتاب، سنت اور اجماع سے ہوتی ہے۔ پس ہر وہ مصلحت جو ایسے مقصود کی طرف راجع نہ ہو جو کتاب، سنت اور اجماع سے جانا گیا ہو، اور جو ان مصالح غریبہ میں ہو جن کی شریعت کے تصرفات کے ساتھ مناسبت نہیں ہوتی، وہ مصلحت باطل اور مردود ہے۔ اور جو کوئی ایسی مصلحت کی طرف گیا تو اس نے شریعت سازی کی، جیسے کسی نے ذاتی پسند ناپسند کی بنیاد پر حکم بنایا تو اس نے شریعت سازی کی۔]

پس مصلحت شریعت کے ساتھ ملائمت اور مطابقت کے لحاظ سے تین قسموں میں تقسیم کی جا سکتی ہے:

(۱) ''مصلحة معتبرة ''یعنی وہ مصلحت جس کا شریعت نے نوع یا جنس کے لحاظ سے اعتبار کیا ہے۔ اول الذکر کو 'قیاس ''اور ثانی الذکر کو 'مصلحة مرسلة '' کہتے ہیں۔

(۲) ''مصلحة ملغاة ''یعنی وہ مصلحت جس کو شریعت نے مسترد کر دیا ہے۔

(۳) ''مصلحة غريبة ''یعنی وہ مصلحت جس کے اعتبار یا رد کے لئے شریعت میں کوئی نص معین نہ ہو۔(۱۳)

جہاں تک مقاصد شریعت کا تعلق ہے، تو امام غزالی واضح کیا ہے کہ یہ قوت و اہمیت کے لحاظ سے تین درجوں میں تقسیم ہیں: یعنی ضرورات، حاجات اور تحسینات، یا بہ الفاظ دیگر بنیادی مقاصد، ثانوی مقاصد اور تیسرے درجے کے مقاصد۔(۱۴) ان میں ضرورات یعنی شریعت کے اولین مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل اور حفظ مال۔ اور ان میں قوت و ضعف کے لحاظ سے ترتیب بھی یہی ہے جو ذکر کی گئی۔ یعنی دین سب پر مقدم ہے، پھر نفس، پھر عقل، پھر نسل اور پھر مال۔

۱۲۔ ایضاً ص۲۲۲

۱۳۔ ایضاً ص۲۱۶

۱۴۔ ایضاً ص۲۱۷۔۲۱۸

یہ مقاصد استقراء کے ذریعے متعین کیے گئے ہیں اس لئے یہ قطعی ہیں۔(۱۵) ان مقاصد کی حفاظت، جیسا کہ غزالی کہتے ہیں، ہر قانونی نظام میں کی جاتی ہے۔(۱۶)

آگے امام غزالی واضح کرتے ہیں کہ مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر نیا اصول یا قانون بنانے کے لئے ضروری ہے کہ تین شرائط پوری ہوں:

(۱) یہ اصول کسی نص سے متصادم نہ ہو، نہ یہ کسی نص کے مفہوم میں تغیر پیدا کرے۔

(۲) یہ اصول پہلے سے موجود اصول وقواعد، غزالی کے الفاظ میں ''تصرفات الشرع''، سے متصادم نہ ہو۔

(۳) یہ اصول ''غریب''، یعنی قانونی نظام کے لئے اجنبی اور انوکھا، نہ ہو۔(۱۷)

اس مقام پر پہنچ کر امام غزالی اس تصور کی وضاحت کے لیے ایک فرضی صورتحال ذکر کرتے ہیں جس میں کفار مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا کر مسلمانوں پر حملہ کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں مسلمان اگر دشمن پر حملہ کریں گے تو اس کے لیے ضروری ہوگا کہ پہلے ان مسلمانوں کو قتل کیا جائے جن کو انہوں نے ڈھال بنا کر آگے کیا ہوا ہے۔ اگر مسلمان انہیں قتل نہیں کریں گے تو یقینی ہے کہ مسلمانوں پر فتح پانے کے بعد دشمن ان قیدیوں کو بھی قتل کردے گا۔ پس ایسی صورت میں ان قیدیوں کو بہر حال قتل ہونا ہے۔ تو کیا ان کا قتل جائز ہوگا؟ یا ان کے قتل سے باز رہ کر مسلمان دشمن کو آگے بڑھ کر اپنے اوپر غالب ہونے کا موقع دیں گے؟

۱۵۔ ایضاً، ص ۲۱۸

۱۶۔ ایضاً۔ مغربی اصول قانون کی اصطلاح میں انہیں ''عدل کے مقاصد'' (Aims of Justice) کہا جاتا ہے۔ دیکھیے:

Edgar Bodenheimer, *Jurisprudence - The Philosophy and Methodology of Law*, (Cambridge, 1974), p 196

تاہم اختلاف ترجیحات کے تعین میں ہے کہ کونسی قدر (Value) زیادہ اہم ہے؟ جب دو اقدار کے درمیان تصادم ہوگا تو کس قدر کو ترجیح دی جائے گی؟ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Theories of Islamic Law, pp 248-49

۱۷۔ المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۷

ان الکفار اذا تترسوا بجماعة من أساری المسلمین ، فلو کففنا عنهم لصدمونا ، و غلبوا علی دار الاسلام ، و قتلوا کافة المسلیمن ـ و لو رمینا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم یذنب ذنباً ، و هذا لا عهد به الشرع ـ و لو کففنا لسلطنا الکفار علی جمیع المسلمین ، فیقتلونهم ، ثم یقتلون الأساری أیضاً ـ فیجوز أن یقول قائل : هذا الأسیر مقتول بکل حال فحفظ جمیع المسلمین أقرب الی مقصود الشرع لأنا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقلیل القتل کما یقصد حسم سبیله عند الامکان ـ فان لم نقدر علی الحسم قدرنا علی التقلیل ـ و کان هذا التفاتاً الی مصلحة علم بالضرورة کونها مقصود الشرع ، لا بدلیل واحد و أصل معین بل بأدلة خارجة عن الحصر ـ لکن تحصیل هذا المقصود بهذا الطریق ، و هو قتل من لم یذنب ، غریب لم یشهد لم أصل معین . فهذا مثال مصلحة غیر مأخوذة بطریق القیاس علی أصل معین ، و انقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف : أنها ضرورة ، قطعیة ، کلیة ـ (۱۸)

[اگر کفار مسلمانوں کے قیدیوں کو ڈھال بنائیں تو اگر ہم ان پر حملے سے گریز کریں گے تو وہ ہمیں سخت نقصان پہنچا کر دارالاسلام پر غالب آئیں گے اور پھر تمام مسلمانوں کو قتل کردیں گے۔ تاہم اگر ہم ان ڈھال بنائے گئے قیدیوں کو نشانہ بنائیں گے تو ہم ایک ایک ایسے مسلمان کو، جس کی زندگی قانونی طور پر محفوظ ہے، قتل کریں گے حالانکہ اس نے کوئی جرم نہیں کیا، اور شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور اگر ہم ان پر حملہ نہیں کریں گے تو ہم کفار کو تمام مسلمانوں پر مسلط ہونے کا موقع دیں گے جو غالب ہونے کے بعد ان مسلمانوں کو بھی کریں گے اور ان کے بعد ان قیدیوں کو بھی۔ پس کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ قیدی تو دونوں صورتوں میں قتل ہوں گے تو تمام مسلمانوں کی حفاظت شریعت کے مقصود سے زیادہ قریب ہے کیونکہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ شریعت کا مقصود قتل کو روکنا ہے لیکن اگر روکنا ممکن نہ ہو تو پھر شریعت اسے کم سے کم کرنا چاہتی ہے۔ پس اگر ہم قتل کو روک نہیں سکتے تو اسے کم تو کرسکتے ہیں۔ پس یہ ایسی مصلحت کی طرف

۱۸۔ ایضاً، ص ۲۱۸

التفات ہے جس کا شریعت کا مقصود ہونا کسی ایک مخصوص دلیل یا معین اصل سے نہیں بلکہ بے شمار دلائل سے ضرورۃً معلوم ہے۔ تاہم اس مصلحت کا اس مخصوص طریقے سے حصول، کہ اس کے لیے کسی بے قصور کا قتل کرنا پڑے، غریب ہے جس کے لیے کوئی معین اصل شاہد نہیں ہے۔ پس یہ ایسی مصلحت کی مثال ہوئی جو کسی اصل معین پر قیاس کے ذریعے ماخوذ نہیں ہوتی، اور اس کے معتبر ہونے کے لیے تین شرائط ضروری ہیں: کہ یہ ضرورات میں ہو، قطعی ہو اور کلی ہو۔]

امام غزالی نے اس صورتحال کو ''مصلحة غريبة'' کا عنوان دیا ہے، یعنی وہ مصلحت جس کی شریعت نہ تو تائید کرے نہ تردید۔ مصلحت غریبہ پر عمل کے لیے امام غزالی نے تین شرائط ذکر کی ہیں:

(۱) یہ کہ اس کا تعلق ضرورات کے ساتھ ہو۔ یعنی اس کے ذریعے دین، نفس، عقل، نسل یا مال کی حفاظت مقصود ہو۔

(۲) یہ کہ یہ قطعی ہو۔ یعنی اس کے نتائج کے متعلق ہمیں پورا یقین ہو کہ اس کے ذریعے مذکورہ مقصد کی حفاظت ہوگی۔

(۳) یہ کہ یہ کلی ہو۔ یعنی یہ امت کے کسی ایک فرد یا افراد کے مجموعے کے لیے نہ ہو بلکہ پوری امت کے لیے ہو۔

ظاہر ہے کہ مسلمانوں کے ایک گروہ، خواہ وہ کتنا ہی بڑا گروہ ہو، کی مصلحت کو پوری امت کی مصلحت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس لیے خواہ یہ امکان ہو کہ ایسی صورت میں مسلمانوں کے اس گروہ پر کفار غالب آجائیں گے تب بھی ان کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ ڈھال بنائے گئے مسلمانوں کا قتل عمد کریں۔ اسی وجہ سے امام غزالی آگے کئی مثالیں ذکر کرتے ہیں جن کے متعلق وہ صراحتاً کہتے ہیں کہ ان صورتوں میں کسی مسلمان کا قتل جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ان شرائط میں کوئی شرط مفقود ہوتی ہے:

و ليس في معناها : ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم ، اذ لا يحل رمي الترس ، اذ لا ضرورة ، فينا غنية عن القلعة ، فنعدل عنها ، اذ لم نقطع بظفرنا بها لأنها ليست قطعية ، بل ظنية ۔ و ليس في معناها : جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً منهم لنجوا ، و الا غرقوا بجملتهم ، لأنها ليست

كلية ، اذ يحصل بها هلاك عدد محصور ، و ليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ، و لأنه ليس يتعين واحد للاغراق الا أن يتعين بالقرعة ، و لا أصل لها ـ و كذلك جماعة في مخمصة ، لو أكلوا واحداً بالقرعة لنجوا ، فلا رخصة فيه لأن المصلحة ليست كلية ـ(۱۹)

[ایسی مصلحت کی مثال یہ نہیں ہے کہ اگر کسی قلعے میں کفار نے کسی مسلمان کو ڈھال بنالیا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں اس ڈھال بنائے گئے مسلمان کو نشانہ بنانا نا جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حملہ ناگزیر نہیں ہے۔ ہم اس قلعے پر قبضہ کرنے سے بے نیاز ہیں۔ پس ہم اس قلعے پر حملہ کرنے سے باز رہیں گے کیونکہ ہم یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ ہم اسے فتح ہی کرلیں گے۔ پس یہ مصلحت قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے۔ اسی طرح اس کی مثال یہ بھی نہیں کہ اگر کسی ڈوبتی کشتی میں کئی لوگ سوار ہوں اور اگر وہ کسی ایک کو دریا میں پھینک دیں تو باقی بچ جائیں گے، اور اگر کسی کو نہیں پھینکیں گے تو سارے ہی ڈوب جائیں گے۔ اس مصلحت کے غیر معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلی نہیں ہے کیونکہ اس طرح چند لوگ ہی غرق ہوں گے جسے تمام مسلمانوں کا صفایا ہونے کے مترادف نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ کسی ایک کو دریا میں پھینکنے کے لیے منتخب کرنے کا ان کے پاس کوئی راستہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ قرعہ ڈالیں جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی گروہ بھوک سے مجبور ہو جائے اور وہ چاہیں کہ ان میں کسی ایک کو قتل کر کے اس کا گوشت کھائیں ورنہ سارے ہی مرجائیں گے تو اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے کہ یہ مصلحت کلی نہیں ہے (ان چند لوگوں کے مرنے سے پوری امت کا خاتمہ نہیں ہوگا۔]

فصل سوم: شرعی رخصتوں (Exemptions) کی اقسام

یہاں ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ رخصت اور عزیمت کے متعلق امام سرخسی کی تحقیق کے اہم نکات پیش کیے جائیں۔ امام سرخسی عزیمت کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

العزيمة في أحكام الشرع : ما هو مشروع منها ابتداءً من غير أن يكون متصلاً بعارضٍ ـ(۲۰)

۱۹۔ ایضاً

[شرعی احکام میں عزیمت اسے کہتے ہیں جو ابتدا میں کسی عُارض کے بغیر اصلاً مشروع ہوا ہو۔]

رخصت کی تعریف وہ یوں کرتے ہیں:

و الرخصة : ما كان بناءً على عذرٍ يكون للعباد ، و هو ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرّم ۔ و للتفاوت فيما هو أعذار العباد يتفاوت حكم ما هو رخصة ۔[۲۱]

[رخصت وہ کام ہے جس کی بنا بندوں کے کسی عذر پر ہو اور جو عذر کی وجہ سے جائز ہو جاتا ہے باوجود اس کے کہ اسے حرام کرنے والی دلیل قائم ہوتی ہے۔ پھر چونکہ بندوں کے عذروں میں تفاوت ہوتی ہے اسی لیے رخصت کا حکم بھی مختلف لوگوں اور حالات کے لیے مختلف ہوتا ہے۔]

اس کے بعد وہ رخصت کی قسموں کا ذکر کرتے ہیں:

و أما الرخصة قسمان : أحدهما حقيقة ، و الآخر مجاز ۔ فالحقيقة نوعان: أحدهما أحق من الآخر ۔ و المجاز نوعان أيضاً : أحدهما أتم من الآخر في كونه مجازاً ۔[۲۲]

[رخصت کی دو بڑی قسمیں ہیں: حقیقی رخصت اور مجازی رخصت۔ پھر حقیقی رخصت کی دو قسمیں ہیں جن میں ایک دوسرے کی بہ نسبت رخصت کہلانے کی زیادہ مستحق ہے۔ اسی طرح مجازی رخصت کی بھی دو قسمیں ہیں جن میں ایک کا مجاز ہونا دوسرے کی بہ نسبت زیادہ واضح ہے۔]

پہلی قسم کی وضاحت وہ یوں کرتے ہیں:

فأما النوع الأول فهو : ما استبيح مع قيام السبب المحرّم و قيام حكمه ۔ ففي ذلك الرخصة الكاملة بالاباحة لعذر العبد مع قيام سبب الحرمة و حكمها ۔[۲۳]

۲۰۔ أصول السرخسي ، ج ۱، ص ۱۱۷

۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ ایضاً، ص ۱۱۸

۲۳۔ ایضاً، ص ۱۱۸۔۱۱۹

[جہاں تک پہلی نوع کا تعلق ہے تو یہ وہ کام ہے جو جائز کر دیا جاتا ہے باوجود اس کے کہ حرمت کا سبب بھی قائم ہوتا ہے اور اس کا قانونی اثر بھی۔ پس یہ کامل رخصت ہے کہ حرمت کے سبب اور اس کے قانونی اثر کی موجودگی کے باوجود بندے کے کسی عذر کی بنا پر جواز مل جاتا ہے۔]

اس کی تشریح میں وہ کلمۂ کفر کہنے کے علاوہ ایک اور اہم مثال پیش کرتے ہیں:

و كذلك تناول مال الغير بغير اذنه للمضطر عند خوف الهلاك ، فانه رخصة مع قيام سبب الحرمة و حكمها ، و هو حق المالك ـ و لهذا وجب الضمان حقاً له ـ[۲۴]

[اسی طرح اضطرار میں گھرے ہوئے شخص کے لیے موت کے خوف کی حالت میں کسی کا مال اس کی اجازت کے بغیر کھانا جائز ہو جاتا ہے۔ یہ رخصت حرمت کے سبب اور اس کے قانونی اثر، جو مالک کا حق ہے، کے باوجود ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اسی کے حق کا لحاظ رکھتے ہوئے لازم ہوتا ہے کہ اس کے نقصان کی تلافی کی جائے۔]

یہی حکم اکراہ کی صورت میں کسی کا مال تلف کر دینے کے متعلق بھی ہے۔ کئی اور مثالیں ذکر کرنے کے بعد وہ اس رخصت کی قانونی پوزیشن ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

و الحكم فی الكل واحد : له أن يرخص بالاقدام علی ما فيه رفع الهلاک عن نفسه فذلک واسع له ، تيسيراً من الشرع له عليه ـ و ان امتنع فهو أفضل له ـ و لم يكن فی الامتناع عاملاً فی اتلاف نفسه ، بل يكون متمسكا بما هو العزيمة ـ[۲۵]

[ان سب صورتوں میں حکم ایک ہی ہے: وہ اپنے آپ سے ہلاکت دور کرنے کے لیے رخصت پر عمل کر سکتا ہے کیونکہ اسے اس کی اجازت ہوتی ہے جو شریعت نے اس کی آسانی کے لیے دی ہے۔ تاہم اگر وہ اس سے باز رہے تو یہ اس کے لیے بہتر ہے۔ اس باز رہنے کی وجہ سے اگر اس کی موت واقع ہو تو وہ خودکشی کا مرتکب نہیں ہوگا بلکہ اصل شرعی حکم (عزیمت) پر عمل کر کے اجر کا مستحق ہوگا۔]

اس کے بعد وہ دوسری قسم کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

۲۴۔ ایضاً، ص۱۱۹

۲۵۔ ایضاً

و النوع الثانی : ما استبیح مع قیام السبب المحرّم موجباً لحکمه ، الا أن الحکم متراخٍ عن السبب ۔ فلکون السبب القائم موجباً للحکم کانت الاستباحة ترخصاً للمعذور ، و لکون الحکم متراخیاً عن السبب کان هذا النوع دون الأول ۔(۲۶)

[دوسری قسم یہ ہے کہ کام تو جائز ہو جاتا ہے باوجود اس کے کہ حرمت کا سبب قائم ہوتا ہے مگر اس کا قانونی اثر مؤخر ہو جاتا ہے۔ پس قانونی اثر پیدا کرنے والے سبب کے قائم ہونے کی وجہ سے یہ جواز عذر رکھنے والے شخص کے لیے رخصت کا درجہ رکھتا ہے، اور قانونی اثر کے اپنے سبب سے مؤخر ہونے کی بنا پر یہ رخصت کی یہ قسم پہلی قسم سے ہلکی ہوتی ہے۔]

اس کی مثال میں وہ مسافر اور مریض کے لیے رمضان کے روزے نہ رکھنے کی رخصت کا ذکر کرتے ہیں۔

فان السبب الموجب شرعاً ، و هو شهود الشهر ، قائم ۔ و لهذا لو أدیا کان المؤدی فرضاً و لکن الحکم متراخٍ الی ادراک عدة من أیام أخر ۔ و لهذا لو ماتا قبل الادراک لم یلزمهما شیء ۔ و لو کان الوجوب ثابتاً للزمهما الأمر بالفدیة عنهما لأن ترک الواجب بعذر یرفع الاثم و لکن لا یسقط الخلف ، و هو القضاء أو الفدیة ، و التعجیل بعد تمام السبب مع تراخی الحکم صحیح کتعجیل الدین المؤجل ۔(۲۷)

[پس روزے کی فرضیت کا سبب، یعنی رمضان کے مہینے کا پانا، موجود ہے۔ اسی لیے اگر مسافر اور مریض نے روزہ رکھا تو فرض روزہ ہی ادا ہوگا (نہ کہ نفلی یا کوئی اور واجب روزہ) لیکن چونکہ اس سبب کا قانونی اثر رمضان کے بعد دیگر دنوں کے شمار تک مؤخر ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر یہ رمضان کے ختم ہونے سے پہلے فوت ہو جائیں تو ان پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اگر سفر یا مرض کے باوجود وجوب ان پر ثابت ہوتا (سبب کا قانونی اثر قائم ہوتا) تو ان پر فدیہ ادا کرنا لازم ہوتا کیونکہ عذر کے سبب سے واجب کے ترک کرنے پر گناہ تو مرفوع ہو جاتا ہے مگر اس واجب کا بدل، یعنی قضاء یا

۲۶۔ ایضاً، ۱۱۹

۲۷۔ ایضاً

فدیہ، ساقط نہیں ہوتا۔ (اگر کوئی یہ کہے کہ قانونی اثر کے مؤخر ہونے کی صورت میں کا روزہ ادا کرنا صحیح کیسے ہوسکتا ہے تو) جب سبب پورا ہو جائے تو چاہے اس کا قانونی اثر مؤخر ہو اس کی ادائیگی میں تعجیل صحیح ہوتی ہے جیسے دین مؤجل کی ادائیگی اجل کے پورا ہونے سے پہلے بھی صحیح ہوتی ہے۔]

یہاں امام سرخسی یہ بات بھی واضح کرتے ہیں کہ اس صورت میں رخصت پر عمل افضل ہے یا عزیمت پر؟ وہ واضح کرتے ہیں کہ چونکہ روزے کا حکم مؤخر ہو چکا ہے لیکن سبب قائم ہے اس لیے روزہ رکھنا افضل ہے کیونکہ روزہ چھوڑنے والا گویا اپنے لیے اسے چھوڑ رہا ہے اور روزہ رکھنے والا اللہ کے لیے اسے رکھ رہا ہے۔ پس اگرچہ روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے لیکن رکھنا افضل ہوا۔ اب ایک جانب روزہ رکھنے میں مشقت ہے لیکن چونکہ سبھی روزے سے ہیں اس لیے ایک نوع کی آسانی بھی اس میں پائی جاتی ہے۔ دوسری طرف روزہ بعد میں رکھنے میں اس کے لیے آسانی ہوگی مگر ایک نوع کی مشکل بھی ہوگی کیونکہ باقی لوگ کھائیں پئیں گے اور یہ تنہا روزہ رکھے گا۔ یہاں سے بحث کا رخ اس بات کی طرف مڑ جاتا ہے جو ہمارے موضوع زیر بحث سے براہ راست متعلق ہے:

و اذا كان في كل جانب ترفه يخير بينهما للتيسير عليه ، و بعد تحقق المعارضة بينهما يترجح جانب أداء الصوم لكونه مطيعاً فيه عاملاً لله تعالىٰ ، الا أن يخاف الهلاك على نفسه ان صام ـ فحينئذٍ يلزمه أن يفطر لأنه ان صام فمات كان قتيل الصوم ، و هو المباشر لفعل الصوم ، فيكون قاتلاً نفسه ـ و على المرء أن يتحرز عن قتل نفسه ـ بخلاف ما اذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله ، لأن القتل هنا مضاف الى فعل الظالم ـ فأما هو في الامتناع عن الفطر عند الاكراه مستديم للعبادة مظهر للطاعة عن نفسه في العمل لله تعالىٰ ، و ذلك عمل المجاهدين ـ[۴۸]

[پس جب دونوں صورتوں میں اس کے لیے تخفیف ہے تو اس کی آسانی کے لیے اسے دونوں صورتوں میں کسی کو بھی اختیار کرنے کی اجازت ہے۔ پھر جب روزہ رکھنے اور نہ رکھنے میں تعارض واقع ہوا تو روزہ رکھنے کو ترجیح حاصل ہوگئی کیونکہ اس طرح وہ اللہ کی اطاعت کرتا ہے اور اس کے

۴۸۔ ایضاً ص ۱۱۹۔۱۲۰

لیے عمل کرتا ہے، سوائے اس حالت کے جب اسے روزہ رکھنے کی صورت میں ہلاکت کا اندیشہ ہو۔ ایسی صورت میں اس پر روزہ نہ رکھنا لازم ہوگا کیونکہ اگر روزہ رکھنے کی صورت میں اس کی موت واقع ہوئی تو گویا وہ روزے کی وجہ سے قتل ہوا، اور چونکہ روزہ رکھنا اس کا فعل ہے اس لیے وہ خودکشی کا مرتکب ہوگا، اور انسان پر لازم ہے کہ خودکشی سے گریز کرے۔ اس کے برعکس اگر کسی ظالم نے اسے روزہ توڑنے پر مجبور کرنا چاہا اور اس کے روزہ نہ توڑنے پر اسے قتل کیا تو یہاں قتل اس ظالم کے فعل کی طرف منسوب ہوگا، جبکہ روزہ توڑنے سے گریز کر کے وہ عبادت پر دوام کرتا ہے اور اور اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اطاعت میں جان دیتا ہے جو کہ مجاہدین کا کام ہے۔]

اس کے بعد وہ ان رخصتوں کا ذکر کرتے ہیں جن کو مجازاً رخصت کہا جاتا ہے اور جو حقیقتاً رخصت نہیں ہیں۔ ان میں ایک قسم وہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی شریعت میں بہت سے ان احکام کو منسوخ کر دیا گیا جو پچھلی امتوں کو دیے گئے تھے اور یوں انسانیت کو اضافی بوجھ سے نجات دلائی گئی۔

فهذا النوع غير مشروع في حقنا أصلاً، لا بناءً على عذر موجود في حقنا، بل تيسيراً و تخفيفاً علينا ـ فكانت رخصةً من حيث الاسم مجازاً، و ان لم تكن رخصةً حقيقةً لانعدام السبب الموجب للحرمة مع الحكم بالرفع و النسخ أصلاً في حقنا، فان حقيقة الرخصة في الاستباحة مع قيام السبب المحرّم ـ[۲۹]

[پس یہ نوع حقیقت میں ہمارے حق میں مشروع ہی نہیں ہے، ہمارے کسی عذر کی بنا پر نہیں بلکہ ہماری آسانی اور تخفیف کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ حکم نہیں دیا۔ پس نام کے لحاظ سے یہ مجازاً رخصت ہے گو کہ حقیقت میں رخصت نہیں ہے کیونکہ منسوخ ہونے اور اٹھائے جانے کی وجہ سے حرمت کا سبب اور اس کا قانونی اثر ہمارے حق میں قائم ہی نہیں، جبکہ حقیقت میں رخصت اسے کہا جاتا ہے جو حرمت کے سبب کا قائم ہونے کے باوجود جائز ہو۔]

ایسی رخصتوں پر عمل واجب ہے۔ اس نوع کی دوسری قسم میں وہ ان رخصتوں کا ذکر کرتے ہیں جو ایک لحاظ سے حقیقت اور ایک دوسرے لحاظ سے مجاز ہیں۔

۲۹۔ ایضاً، ص ۱۲۰

و أما بيان النوع الرابع فما يستباح تيسيراً لخروج السبب من أن يكون موجباً للحكم مع بقائه مشروعاً في الجملة ، فانه من حيث انعدام السبب الموجب للحكم يشبه هذا النوع الثالث فكان مجازاً ، و من حيث انه بقي السبب مشروعاً في الجملة يشبه النوع الثاني ، و هو أن يترخص باعتبار عذر للعباد ـ فكان معنى الرخصة فيه حقيقة من وجه دون وجه ـ (۳۰)

[چوتھی قسم وہ ہے جو بندوں کی آسانی کے لیے حرمت کے سبب سے خارج ہونے کی بنا پر جائز کردی جاتی ہے باوجود اس کے اس سبب کا قانونی اثر فی الجملہ باقی رہتا ہے۔ پس قانونی اثر کے سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے یہ قسم تیسری قسم سے مشابہ ہے اور مجاز ہے، جبکہ سبب کے فی الجملہ قائم ہونے کی بنا پر یہ دوسری قسم کی مشابہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ بندوں کے عذر کی بنا پر رخصت دی جائے۔ پس اس میں ایک لحاظ سے رخصت کا مفہوم حقیقی ہے اور ایک لحاظ سے مجازی۔]

اس نوع کی مثالوں میں وہ بیع سلم کا ذکر کرتے ہیں۔ بیع کی صحت کی عمومی شرائط میں ایک مبیع کا عین ہونا ہے۔ تاہم یہ شرط بیع سلم کے لیے نہیں ہے، بلکہ اس میں عینیت بیع کو فاسد کردیتی ہے۔ اسی طرح وہ مسح علی الخفین کا ذکر کرتے ہیں:

و كذلك المسح على الخفين رخصة مشروعة لليسر على معنى أن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم ، لا على معنى أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ـ و لهذا يشترط أن يكون اللبس على طهارة في الرجلين ، و أن يكون أول الحدث بعد اللبس طارئاً على على طهارة كاملة ، و لو نزع الخف بعد المسح يلزمه غسل رجليه ـ (۳۱)

[اسی طرح موزوں پر مسح کا حکم آسانی خاطر دی جانے والی رخصت ہے جس کی بنیاد یہ قانونی مفروضہ ہے کہ جب پیروں کو موزوں سے چھپالیا گیا تو وہ موزے حدث کو پیروں تک نہیں پہنچنے دیتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ موزوں پر مسح سے پیروں کے دھونے کے حکم پر عمل ہوجاتا ہے۔ اسی وجہ سے یہ شرائط رکھی گئی ہیں کہ موزے اس حالت میں پہنے جائیں کہ پیر پاک ہوں، پہلا حدث

۳۰۔ ایضاً، ص ۱۲۰۔۱۲۱

۳۱۔ ایضاً، ص ۱۲۱

اس وقت طاری ہو جب اس نے کامل طہارت کے بعد موزے پہن لیے ہوں، اور اگر اس نے مسح کے بعد موزہ اتار لیا تو اس پر دونوں پیروں کا دھونا واجب ہوتا ہے۔]

اسی آخری نوع میں وہ موت کے خوف کی بنا پر مردار کھانے یا شراب پینے کا ذکر کرتے ہیں اور بیان کرتے ہیں کہ اگر اس نے مردار کھا کر یا شراب پی کر اپنی جان بچانے سے گریز کیا اور اس کی موت واقع ہوئی تو وہ گنہگار ہوگا۔ اس کی تفصیل اوپر امام جصاص کے حوالے سے گزر چکی ہے۔

رخصت اور عزیمت کے متعلق امام سرخسی کی اس تحقیق سے یہ بات قطعی طور پر واضح ہوگئی کہ بعض لوگوں کی جانب سے ہر ناجائز کام کو ضرورت اور مجبوری کے نام پر جائز قرار دیے جانے کا عمل باطل ہے اور شرعی نصوص اور احکام سے بے خبری اور عدم واقفیت کی دلیل ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بعض ناجائز کاموں کا ارتکاب اضطرار اور اکراہ کی صورت میں جائز ہو جاتا ہے اور عزیمت پر عمل ناجائز ہو جاتا ہے۔ تاہم بعض ناجائز کام ایسے ہیں جن کا ارتکاب اضطرار اور اکراہ کی صورت میں جائز تو ہو جاتا ہے، لیکن عزیمت پر عمل پھر بھی افضل رہتا ہے۔ اسی طرح بعض ناجائز کام کا ارتکاب اضطرار اور اکراہ کی صورت میں بھی جائز نہیں ہوتا۔

ممتاز عرب عالم جناب شیخ یوسف القرضاوی کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے۔ کچھ عرصہ قبل جہاد پر ان کی تحقیق دو ضخیم جلدوں میں **فقه الجهاد : دراسة مقارنة لأحكامه و فلسفته في ضوء القرآن و للسنة** کے عنوان سے شائع ہوئی ہے۔ اس کتاب میں جہاد کے متعلق فقہی احکام پر عصر حاضر کے عالمی نظام کے خصوصی تناظر میں نہایت مفصل بحث کی گئی ہے۔ شیخ قرضاوی نے آداب القتال کے متعلق بھی بڑی مفید تفصیلات دی ہیں۔ تاہم جب وہ فلسطین کے مسئلے پر آتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ آداب القتال وہاں غیر متعلق ہو جاتے ہیں کیونکہ وہاں مسلمان حالتِ اضطرار میں ہیں! شیخ قرضاوی نے **الجهاد الاضطراري** کی ترکیب کے ذریعے اس صورتحال کی شرعی تکییف کی کوشش کی ہے۔ ان کی ساری بحث کا محور یہ ہے کہ اس مخصوص مسئلے میں جہاد کے سارے مسائل کی بنیاد قاعدۂ اضطرار پر ہے اور اسی لیے عام آداب القتال کا اطلاق وہاں نہیں ہوتا۔ شیخ قرضاوی کا احترام ملحوظ رکھتے ہوئے اور ان کی ساری بحث بار بار پڑھنے کے باوجود مجھے ان سے

تفاق نہیں ہوسکا۔

جیسا کہ اس باب میں تفصیل سے واضح کیا گیا ہے، اضطرار کی حالت میں بھی بعض ناجائز کام بدستور ناجائز رہتے ہیں؛ بعض ناجائز کام جائز ہوجاتے ہیں اور بعض ناجائز کام واجب ہوجاتے ہیں۔

بعض اہل علم نے اس کی تفصیل یوں دی ہے کہ:

۱۔ اگر کسی کام کے کرنے کا حکم (أمر) ہو اور اس کے نہ کرنے سے کسی اور انسان کو نقصان نہ پہنچتا ہو، جیسے کسی کو نماز یا روزہ ترک کرنے پر مجبور کیا جائے، تو اضطرار کی حالت میں اس کی حرمت باقی رہے گی لیکن رخصت پر عمل جائز ہوگا؛

۲۔ اگر کسی کام کے نہ کرنے کا حکم (نہی) ہو اور اس کے ارتکاب سے کسی اور انسان کو نقصان نہ پہنچتا ہو، جیسے خنزیر کا گوشت کھانا، تو اضطرار کی حالت اس کی حرمت رفع ہوجاتی ہے اور اس کا ارتکاب واجب ہوجاتا ہے؛

۳۔ اگر کسی کام کے نہ کرنے کا حکم (نہی) ہو اور اس کے ارتکاب سے کسی اور انسان کو بھی نقصان پہنچتا ہو، جیسے قتل یا زنا، تو اضطرار کی حالت میں بھی یہ کام بدستور ناجائز رہتے ہیں۔

اس کی کچھ تفصیل پچھلے باب میں اکراہ کے ضمن میں گزر چکی ہے۔

باب شانزدہم:

مقاتلین اور غیر مقاتلین میں تمیز کا مسئلہ

مسلمان اہل علم کا اس بات پر اصولاً اتفاق ہے کہ غیر مقاتلین کو جنگ میں نشانہ نہیں بنایا جائے گا۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر غیر مقاتلین جنگ میں حصہ لیں تو ان کو نشانہ بنایا جا سکتا ہے، لیکن عصر حاضر کے تناظر میں چند امور ایسے ہیں جن پر اختلاف پایا جاتا ہے اور جو مزید غور و فکر کے متقاضی ہیں:

اولاً: غیر مقاتلین میں کون لوگ شامل ہیں؟ خواتین اور بچوں کو بالعموم غیر مقاتلین میں شامل کیا جاتا ہے لیکن وہ مرد جو فوج کا حصہ نہ ہوں کیا ان کو بھی غیر مقاتل کہا جائے گا؟

ثانیاً: پرانے زمانے میں جوان مرد کو بالفعل یا بالقوۃ جنگجو سمجھا جاتا تھا اور عورتوں کو اصولاً غیر مقاتل ہی سمجھا جاتا تھا لیکن کیا یہ بات عصر حاضر کے تناظر میں بھی صحیح ہے؟

ثالثاً: کیا موجودہ حالات میں ''غیر فوجی'' کو ہی غیر مقاتل سمجھا جائے گا؟ بہت سے اہل علم نے شہری (Civilian) اور غیر مقاتل کو مترادف مانا ہے[۱] لیکن ایک رائے یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ چونکہ شہریوں کے ٹیکسوں سے فوج کے اخراجات پورے کیے جاتے ہیں اس لیے بالواسطہ ہی سہی شہری بھی جنگ میں حصہ لیتے ہیں اس لیے ہر ٹیکس دینے والا (Tax-payer) مقاتل تصور ہوگا۔[۲]

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد منیر، احکام المدنیین فی الشریعة الاسلامیة و القانون الدولی الاسلامی ۔ دراسة مقارنة، (غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایل ایل ایم شریعہ و قانون، کلیۂ شریعہ و قانون، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، ۱۹۹۶ء)، ص ۴۸ و مابعد

۲۔ یہ رائے اسامہ بن لادن نے ایک انٹرویو میں پیش کی۔ یہ انٹرویو مشہور صحافی حامد میر نے مبینہ طور پر افغانستان پر امریکی حملے کے دوران نومبر ۲۰۰۱ء میں لیا تھا اور روزنامہ ''اوصاف'' اسلام آباد اور انگریزی روزنامہ ''ڈان'' اسلام آباد میں ایک ہی روز شائع ہوا تھا۔ مشہور برطانوی صحافی رابرٹ فسک، جنہوں نے کئی بار اسامہ بن لادن کا انٹرویو لیا تھا، کا کہنا ہے کہ پہلے اسامہ کی رائے یہ تھی کہ امریکی حکومت کے مظالم کے لئے تمام امریکی شہریوں کو ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا اور انہوں فسک کے اس سوال کا جواب نفی میں دیا تھا کہ کیا امریکی حکومت کو منتخب کرنے والے لوگ ان مظالم میں حصے دار نہیں ہیں؟ تاہم جب بعد میں اسامہ کی جانب سے یہ رائے سامنے آئی کہ تمام امریکی، کیا جنگجو اور کیا شہری، ان مظالم میں برابر کے شریک ہیں تو فسک یہ سوچنے پر مجبور ہوئے کہ شاید یہ بات انہوں نے ہی اسامہ کو بجھائی ہے۔ اسامہ کے ساتھ فسک کی

رابعاً: بین الاقوامی قانون نے مقاتل کی حیثیت کے لیے چار شرائط کا پورا کرنا لازم ٹھہرایا ہے جن کا ذکر باب دہم میں کیا گیا۔ شرعی لحاظ سے ان شرائط کی کیا حیثیت ہے؟

فصل اول: کیا تمام مرد مقاتلین ہیں؟

دونوں نظام ہائے قوانین نے لازم ٹھہرایا ہے کہ حملے کا جائز ہدف صرف مقاتلین ہی ہو سکتے ہیں اور حتی الامکان اس بات کی کوشش کی جائے گی کہ غیر مقاتلین حملے کی زد میں نہ آئیں۔ تاہم مقاتل اور غیر مقاتل کے تعین کے اصولوں میں بظاہر اختلاف نظر آتا ہے۔ جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا بینی برانسانیت بین الاقوامی قانون کی رو سے ''غیر مقاتل'' (Non-Combatant) اور ''شہری'' یا ''غیر فوجی'' (Civilian) تقریباً مترادف اصطلاحات ہیں۔ اس قانون کی رو سے باقاعدہ فوجی یا جنگجو تو مقاتل ہیں الا یہ کہ وہ کسی وجہ سے جنگ سے باہر ہو جائیں، اور عام شہری، خواہ مرد ہوں یا عورتیں، غیر مقاتل ہیں، الا یہ کہ وہ جنگ میں باقاعدہ حصہ لیں۔ اس کے برعکس فقہاء کے نصوص پر سرسری نظر دوڑائی جائے تو بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک برسر جنگ قوم کا ہر عاقل بالغ مرد اصلاً مقاتل ہے، الا یہ کہ کسی اور سبب سے اسے مقاتل نہ سمجھا جائے، اور نابالغ بچے اور عورتیں غیر مقاتلین ہیں الا یہ کہ وہ جنگ میں حصہ لیں۔ عورتوں کو اصلاً غیر مقاتلین میں شمار کرنے سے تو اتنے بڑے مسائل پیدا نہیں ہوتے لیکن تمام مردوں کو اصولاً مقاتلین فرض کرنے سے بظاہر بڑے مسائل پیدا ہو سکتے ہیں۔ تاہم اگر اس اصول کا تفصیلی قانونی تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی اسلامی شریعت اور بین الاقوامی قانون میں توافق اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

مردوں کو فقہاء نے اس وجہ سے اصولاً مقاتلین میں شمار کیا کہ زمانۂ قدیم میں، جبکہ فقہاء نے اسلامی قانون کے اصولوں کا استخراج کیا، جنگوں میں بنیادی کردار مرد ہی ادا کرتے تھے اور کسی قوم کے تقریباً تمام ہی عاقل بالغ مرد جنگ میں حصہ لیتے تھے۔ البتہ بعض حالات کی وجہ سے بعض مرد

اس ملاقات کی دلچسپ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Robert Fisk, *The Great War for Civilisation: The Conquest of the Middle East* (London: Harper Perennial, 2006), pp 14-28.

جنگ میں حصہ نہ لے پاتے تو فقہاء ان کو مقاتلین میں شمار نہیں کرتے تھے۔ مثلاً فقہاء نے ایک طرف یہ اصول طے کیا ہے کہ ہر مرد مقاتل ہے اور دوسری طرف یہ بھی قرار دیا ہے کہ دشمن کے علاقے میں داخل ہونے والے تاجر غنیمت میں حصہ لینے کے مستحق نہیں ہیں کیونکہ وہ قتال میں حصہ لینے کے لیے نہیں بلکہ تجارت کے لیے وہاں جاتے ہیں۔ پس وہ صرف اسی صورت میں غنیمت میں حصہ لینے کے مستحق ہوں گے جب وہ قتال میں باقاعدہ شرکت کریں۔ امام سرخسی اس حکم کے پیچھے کارفرما قانونی اصول کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

فانهم کانوا تجاراً قبل هذا ، لا غزاةً ۔[۳]

[کیونکہ وہ قتال میں حصہ لینے سے پہلے تاجر تھے، نہ کہ غازی۔]

پس اصل قاعدہ یہ ہے کہ مقاتل اور غیر مقاتل کی حیثیت کا تعین کسی شخص کی جنس سے نہیں بلکہ اس کے قتال میں حصہ لینے یا نہ لینے سے ہوتا ہے۔ چونکہ اس زمانے میں بالعموم تمام مرد قتال میں حصہ لیتے تھے اس لیے مفروضہ یہ ہوتا تھا کہ تمام مرد مقاتلین ہیں الا یہ کہ ان کا غیر مقاتل ہونا ثابت ہو۔

۳۔ شرح کتاب السیر الکبیر، باب سهمان الخیل فی دار الحرب، ج ۳، ص ۴۸۔ عورتوں کا غنیمت میں حصہ نہیں ہوتا کیونکہ وہ جنگ میں حصہ نہیں لیتیں۔ تاہم یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اگر وہ جنگ میں زخمیوں کی تیمارداری کریں یا اور کسی طریقے سے جنگ میں حصہ لیں تب بھی ان کو مال غنیمت میں مقررہ حصہ (سهم) نہیں ملے گا۔ البتہ اس صورت میں امام ان کی کارکردگی کے اعتراف میں انہیں مال غنیمت میں ہی کچھ مال بطور انعام (رضخ) دے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غنیمت میں مقررہ حصہ مقاتلین کے لئے ہے، جبکہ عورتوں کے متعلق مفروضہ یہ ہے کہ وہ اصلاً غیر مقاتلہ ہے۔ تاہم قتال میں حصہ لینے کی وجہ سے وہ غنیمت میں سے کچھ حصہ لینے کی مستحق ہو جاتی ہے۔ یہ حصہ باقاعدہ مقاتل کے حصے کے برابر تو نہیں ہوتا لیکن اسے اس بات کے اعتراف کے طور پر ادا کیا جاتا ہے کہ اس جنگ میں حصہ لیا تھا۔ گویا وہ وقتی طور پر مقاتلہ ہو گئی تھی۔ امام سرخسی نے واضح کیا ہے کہ سہم ہو یا رضخ، چونکہ ہر دو صورتوں میں اس کی ادائیگی مال غنیمت میں ہوتی ہے اس لئے ہر دو صورتوں میں ادائیگی کا استحقاق جنگ میں حصہ لینے کی بنا پر ہوتا ہے۔ (ایضاً، ص ۴۹) ان دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ سہم باقاعدہ مقاتل کو ادا کیا جاتا ہے جبکہ رضخ اس کو ادا کیا جاتا ہے جو باقاعدہ مقاتل نہ ہو مگر کسی موقع پر قتال میں حصہ لے۔

اس مسئلے کا تجزیہ ایک اور پہلو سے بھی کیا جاسکتا ہے۔ غیر مقاتلین کی ممانعت کا حکم کہاں سے اخذ کیا گیا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے جنگوں میں عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا۔ اہل ظاہر قرار دیتے ہیں کہ اصلاً جنگ میں ہر غیر مسلم کا قتل جائز ہے، سوائے عورتوں اور بچوں کے۔ اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ سورۃ التوبۃ میں تمام مشرکین کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور رسول اللہ ﷺ کی ممانعت گویا قاعدے سے استثنا ہے۔[۴] اس کے برعکس جمہور فقہاء عورتوں اور بچوں کے علاوہ دیگر ایسے لوگوں کو بھی غیر مقاتلین میں شمار کرتے ہیں جو جنگ میں حصہ نہیں لیتے مثلاً شیخ فانی، خانقاہ میں باقی دنیا سے الگ تھلگ رہنے والے راہب، کھیتوں میں کام کرنے والے کسان وغیرہ۔[۵] اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض دیگر احادیث، جو متشدد روایت پسندوں کے نزدیک قابل قبول نہیں ہیں، میں ان لوگوں کا بھی ذکر آیا ہے۔ نیز خلفائے راشدین کے فرامین اور احکامات میں بھی یہ استثناءات مذکور ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اگر سورۃ التوبۃ کی آیت ۵ کے حکم فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ [پس مشرکین کو قتل کرو جہاں بھی ان کو پاؤ] کو عام حکم مانا جائے تو ان احادیث اور خلفاء کے فرامین نے اس عام کی تخصیص کیسے کردی؟ یہ سوال شافعی فقہاء کے لیے اتنا اہم نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک عام ظنی الدلالۃ ہوتا ہے جس کی تخصیص خبر واحد، بلکہ قیاس، کے ذریعے بھی ہوسکتی ہے۔ تاہم احناف کے نزدیک عام قطعی الدلالۃ ہوتا ہے اور اس کی پہلی تخصیص کے لیے قطعی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ البتہ پہلی تخصیص کے بعد احناف کے نزدیک بھی مزید تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ذریعے ہوسکتی ہے کیونکہ "عام مخصوص منہ البعض" ان کے نزدیک بھی ظنی الدلالۃ ہوجاتا ہے۔[۶] یہاں اس عام حکم کی تخصیص اس آیت کریمہ کے معاً بعد آنے والی آیت نے کردی ہے:

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ

۴۔ علی بن احمد ابن حزم الظاہری، المحلی بالآثار (القاہرۃ: ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، ۱۹۳۴م)، ج ۷، ص ۲۹۶-۲۹۷

۵۔ المغنی، ج ۸، ص ۴۷۷؛ محمد بن علی الشوکانی، نیل الأوطار شرح منتقى الأخبار (بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۴م)، ج ۷، ص ۲۰۱

۶۔ أصول السرخسی، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۹

مَأۡمَنَهٗ (سورۃ التوبۃ، آیت ۶)

[اگر ان مشرکین میں کوئی تم سے امان مانگے تو اسے امان دو تا کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔ پھر اسے اس کے امان کی جگہ تک پہنچاؤ۔]

اس آیت نے واضح کیا کہ ماسبق آیت میں لفظ ''المشرکین'' بظاہر عام ہے لیکن درحقیقت عام نہیں ہے، بلکہ اس سے ایک مخصوص گروہ مراد ہے کیونکہ مستامن کو قتل کرنا جائز نہیں ہے اگرچہ وہ مشرک ہو۔ گویا ماسبق آیت میں مذکور حکم کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ''تمام مشرکین'' کو قتل کرو۔ اب جب لفظ ''المشرکین'' عام نہیں رہا تو دیگر دلائل -احادیث مبارکہ، صحابہ کرام کے فیصلوں اور قیاس- کے ذریعے اس بظاہر عام حکم کی مزید تخصیص ہو سکتی ہے۔

باقی رہا یہ سوال کہ عورتوں، بچوں، بوڑھوں، راہبوں اور کسانوں کو اس حکم سے کیوں مستثنیٰ کیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہیں مستثنیٰ کرنے کی وجہ وہی ہے جو مستامن کو مستثنیٰ کرنے کی ہے۔ جیسے مستامن مسلمانوں سے لڑتا نہیں بلکہ ان سے امن کا معاہدہ کرتا ہے اسی طرح یہ لوگ بھی جنگ میں حصہ نہیں لیتے۔ بہ الفاظ دیگر، یہ لوگ ''غیر مقاتلین'' ہیں۔ یہ علت رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث مبارک سے براہ راست بھی معلوم ہوتی ہے۔ جب آپ نے میدان جنگ میں ایک خاتون کی لاش دیکھی تو اس پر سخت ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا:

ما كانت هذه فيمن يقاتل۔[۷]

[یہ تو لڑنے والوں میں نہیں تھی۔]

پس جن سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے وہ صرف وہ ہیں جن کو مقاتلین کہا جا سکے، اور جو غیر مقاتلین ہیں وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہوئے۔ البتہ غیر مقاتلین میں کوئی فرد اگر قتال میں حصہ لے تو اس پر حملہ جائز ہو جاتا ہے کیونکہ جس ''علت'' کی وجہ سے اس پر حملہ ناجائز تھا وہ علت معدوم ہو گئی، یا یوں کہیے کہ جس ''علت'' کی وجہ سے کسی پر حملہ کرنا جائز ہو جاتا ہے وہ علت اس میں اب پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اگر عورت جنگ میں حصہ لے تو اسے ہدف بنایا جا سکتا ہے کیونکہ اسے استثنا عورت ہونے کی وجہ سے

۷۔ سنن ابن ماجۃ، کتاب الجهاد، باب الغارة و البيات و قتل النساء والصبيان، حدیث رقم ۲۸۴۲

نہیں دیا گیا تھا بلکہ غیر مقاتلہ ہونے کی وجہ سے دیا گیا تھا اور اب وہ غیر مقاتلہ نہیں رہی۔

پس اصل چیز جو دیکھنے کی ہے، اور جس پر حکم کے وجود اور عدم کا مدار ہے، وہ یہ ہے کہ کون جنگ میں حصہ لیتا ہے اور کون نہیں لیتا؟ اول الذکر کو مقاتل کہا جائے گا اور ثانی الذکر کو غیر مقاتل۔ چونکہ عصر حاضر میں جنگوں میں، ماسوائے استثنائی حالات کے، عام شہری حصہ نہیں لیتے اس لیے عام شہریوں کو غیر مقاتلین ہی کہا جائے گا جب تک وہ جنگ میں براہ راست حصہ نہ لیں۔

فصل دوم: کیا تمام ٹیکس دہندگان لوگ مقاتلین ہیں؟

یہاں یہ سوال پیدا ہوجاتا ہے کہ ''جنگ میں براہ راست حصہ لینے'' سے کیا مراد ہے؟ بعض لوگوں کی جانب سے یہ رائے سامنے آئی ہے کہ چونکہ فوج کے اخراجات ان ٹیکسوں سے پورے کیے جاتے ہیں جو حکومت اپنے شہریوں پر لگاتی ہے اس لیے ہر وہ شخص مقاتل ہے جو حکومت کو ٹیکس ادا کرتا ہے کیونکہ اس طرح وہ مال کے ذریعے قتال میں حصہ لے رہا ہے۔ اسی طرح ان لوگوں کے نزدیک وہ تمام دانشور، ماہرین اور اہل علم بھی مقاتل شمار ہوں گے جن کی آراء یا نظریات کسی بھی طور پر جنگ میں مدد و معاون ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر اس رائے کو تسلیم کیا گیا تو پورے اسلامی آداب القتال کا حلیہ ہی تبدیل ہو جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ کے دور میں بھی جنگوں کے لیے سرمائے کی ضرورت ہوتی لیکن کیا انہوں نے ہر اس شخص کو مقاتل قرار دیا جس نے جنگ کے لیے فنڈ میں ذرا سا بھی حصہ ڈالا ہو؟ ہر شخص جانتا ہے کہ غزوۂ بدر میں شکست کے بعد اہل مکہ کے ہر مرد و عورت نے بدلے کے لیے تیاری میں بھرپور حصہ لیا اور غزوۂ احد کے لیے باقاعدہ Fund Raising ہوئی۔ خود قرآن کریم اس پر گواہ ہے:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ (سورۃ الانفال، آیت ۳۶)

[کفر کرنے والے اپنا مال اس مقصد سے خرچ کر رہے ہیں کہ لوگوں کو اللہ کی راہ سے روکیں۔ پس وہ اسے خرچ تو کریں گے، پھر یہ ان کے لیے سرمایۂ حسرت بنے گا، پھر وہ مغلوب ہو جائیں گے۔]

اس سے بھی آگے بڑھ کر مشرکین کی عورتیں اپنے مردوں کا حوصلہ بڑھانے کے لیے میدان

جنگ میں بھی آئیں اور شعر اور نغمے گا گا کر مردوں کے جذبات کو برانگیختہ کرتی رہیں۔ اس کے باوجود بھی رسول اللہ ﷺ نے عورتوں پر حملہ کرنے سے منع فرمایا۔

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ جنگ صرف ہتھیاروں سے نہیں لڑی جاتی بلکہ اس کے لیے مادی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے لیے باقاعدہ منصوبہ بندی کرنی پڑتی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ شریعت نے مباشر اور متسبب میں فرق کیا ہے یا نہیں؟ پھر دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر ایک سبب کے وجود میں آنے کے بعد نتیجہ نمودار ہونے سے پہلے درمیان میں ایک اور سبب طاری ہو جائے تو فعل کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ اگر ایک سبب کا کوئی نتیجہ برآمد ہو اور وہ نتیجہ ایک اور فعل کا سبب بنے تو یہ آخری فعل سبب اول کی طرف منسوب ہوگا یا سبب ثانی کی طرف؟ کیا نتیجے اور سبب کے درمیان رابطہ سببیہ (Causal Link) ثابت کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اسباب کا یہ سلسلہ کہاں روکا جائے گا؟ کیا شہد کی مکھی کے باغ میں داخل ہونے کو پروانے کے خونِ ناحق کا اس بنا پر سبب قرار دیا جا سکتا ہے کہ نہ وہ باغ میں داخل ہوتی نہ رس چوستی، نہ اس سے موم بنتا، نہ موم بتی وجود میں آتی، نہ موم بتی جلائی جاتی، نہ ہی پروانے اس پر نثار ہوتے؟

پس جن لوگوں کا جنگ کی تیاری میں براہ راست حصہ ہو، جنہیں جنگ کا ''متسبب'' قرار دیا جا سکے، جن کے فعل اور جنگ کے درمیان رابطہ سببیہ ثابت کیا جا سکے، جن کے فعل اور جنگ کے درمیان کوئی اور قوی سبب طاری نہ ہوا ہو، ان کو یقیناً جنگ کے لیے ذمہ دار ٹھہرایا جا سکتا ہے خواہ انہوں نے باقاعدہ ہتھیار نہ اٹھائے ہوں۔ کعب بن الاشرف کو مقاتل قرار دیا گیا تو محض اس وجہ سے نہیں کہ اس نے غزوۂ بدر میں قریش کے مقتولین کا مرثیہ کہا تھا، بلکہ دراصل اس نے اپنی اس شاعری اور خطابت کے زور پر مشرکین مکہ کو رسول اللہ ﷺ پر حملہ کرنے کے لیے ابھارا تھا اور اس کے لیے باقاعدہ مہم چلائی تھی اور منصوبہ بندی میں حصہ لیا تھا۔ (۸) نیز اس نے رسول اللہ ﷺ کی شان

۸۔ صحیح مسلم، کتاب الجهاد و السير، باب قتل كعب بن الأشرف طاغوت اليهود، حدیث رقم؛ سنن ابی داود، كتاب الخراج و الامارة و الفيء، باب كيف كان اخراج اليهود من المدينة، حدیث رقم ۲۶۰۶

میں گستاخیاں کی تھیں جونص قرآنی کے بموجب "طعن فی الدین" ہونے کے سبب سے قتال کی علت میں شامل ہے۔(۹) اسی سبب سے ابوعزہ شاعر کو سزائے موت سنائی گئی کہ وہ قریہ قریہ جا کر اپنے اشعار کے ذریعے لوگوں کو جنگ کے لیے اکٹھا کرتا رہا، اور ساتھ ہی وہ رسول اللہ ﷺ کے ہجو میں شعر کہتا تھا۔(۱۰) اسی طرح عمر رسیدہ درید ابن الصمہ کو مقاتل شمار کیا گیا کیونکہ اس نے جنگ کی منصوبہ بندی میں باقاعدہ حصہ لیا تھا اور جنگ کی ابتدا میں مسلمانوں کو جو سخت جانی نقصان ہوا اس میں درید کے مشوروں نے اہم کردار ادا کیا تھا۔(۱۱) پس مقاتلین میں کچھ تو وہ لوگ ہیں جن کو "مباشر" کی حیثیت حاصل ہے، یعنی جنگجو یا فوجی، اور کچھ وہ ہوتے ہیں جن کو "متسبب" کی حیثیت حاصل ہے۔ اس ثانی الذکر گروہ میں صرف انہی کو شامل کیا جاسکتا ہے جن پر جنگ کی براہ راست ذمہ داری ڈالی جاسکے۔ یہی اصول بین الاقوامی قانون کا بھی ہے۔ مثال کے طور پر ریاست کا سربراہ جنگ میں فوجی کے طور پر حصہ نہیں لیتا لیکن اس کے باوجود جنگ شروع کرنے اور جنگ کے دوران میں کیے جانے والے بعض کاموں کے لیے اسے ذمہ دار ٹھہرایا جاتا ہے اور بعض کے لیے ذمہ داری

۹۔ سورۃ النساء کی آیت ۴۶ کے بموجب رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی "طعن فی الدین" ہے، اور سورۃ التوبہ کی آیت ۱۲ کے بموجب قتال کا ایک بنیادی سبب طعن فی الدین ہے۔

۱۰۔ ابوعزہ عمرو بن عبداللہ الجمحی نامی اس شاعر کو غزوۂ بدر میں گرفتاری کے بعد رسول اللہ ﷺ نے احساناً رہا کیا اور اس سے وعدہ لیا کہ وہ آئندہ ایسی حرکتیں نہیں کرے گا۔ تاہم وہ رہائی کے بعد مزید زور و شور سے آپ کے خلاف اشعار کہتا رہا اور مشرکین کو آپ کے خلاف ابھارتا رہا۔ غزوۂ احد میں وہ دوبارہ گرفتار ہوا تو اسے قتل کر دیا گیا۔ (نصب الراية لأحاديث الهداية، ج ۳، ص ۴۰۹) یہ بھی واضح ہے کہ وہ دونوں دفعہ جنگ میں پکڑا گیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی شاعری سے قطع نظر کیا جائے تب بھی وہ مقاتل تھا۔

۱۱۔ درید بن الصمۃ ایک نہایت عمر رسیدہ (بعض روایات کے مطابق غزوۂ حنین کے موقع پر وہ ایک سو ساٹھ سال کی عمر کا) تھا۔ اس نے غزوۂ حنین کی منصوبہ بندی میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ یہ قبیلۂ جشم کا سردار تھا اور اس کی شاعری کے علاوہ بہادری کے قصے بھی ضرب المثل کی حیثیت رکھتے تھے۔ مزید برآں، وہ ہزاروں کی جمعیت لے کر جنگ میں شرکت کے لئے اوطاس آیا تھا۔ (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے: شبلی، سیرت النبی ﷺ، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۱۱)

اس پر نہیں ڈالی جاتی۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حکومت کو جو ٹیکس ادا کیا جاتا ہے وہ خالصتاً جنگ کے لیے نہیں ہوتا بلکہ اس پر حکومت اور ریاست کا پورا نظام چلایا جاتا ہے اور اس کا کچھ ہی حصہ جنگ کے مصارف پر بھی خرچ کیا جاتا ہے۔ جو لوگ ٹیکس دیتے ہیں وہ لازماً اس نیت سے نہیں دیتے کہ اس کو جنگ پر خرچ کیا جائے۔ بلکہ ان میں سے کئی لوگ جنگ کے مخالف بھی ہوتے ہیں۔ عراق پر حملے کے خلاف جتنے بڑے مظاہرے خود امریکہ میں ہوئے اس کے عشر عشیر کے برابر بھی پاکستان سمیت کسی مسلمان ملک میں نہیں ہوئے۔ کیا ان جنگ کے مخالفین کو بھی ''مقاتلین'' میں شمار کیا جائے گا کیونکہ یہ جب ٹیلی فون کا بل ادا کرتے ہیں تو اس ضمن میں حکومت کو ٹیکس بھی ادا کر تے ہیں؟ پس عام شہریوں کو محض اس بنا پر مقاتلین میں شمار کرنا کہ وہ حکومت کو ٹیکس ادا کرتے ہیں بدیہی طور پر غلط ہے۔

فصل سوم: جنگ میں براہ راست اور بالواسطہ حصہ لینے کے حکم میں فرق

اکراہ کی جزئیات پر بحث کرتے ہوئے ہم یہ واضح کر چکے ہیں کہ شریعت نے مباشر اور متسبب کے حکم میں فرق کیا ہے اور یہ کہ شریعت کے قواعد کی رو سے فعل مباشر ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، الا یہ کہ مباشر متسبب کے ہاتھ میں محض ایک آلے کی حیثیت رکھتا ہو۔ ظاہر ہے کہ ووٹرز یا ٹیکس دہندگان کو یہ طاقت حاصل نہیں ہوتی کہ حکومت اور فوج کی حیثیت ان کے ہاتھ میں محض ایک آلے کی سی رہ جائے۔ اس لیے ووٹر یا ٹیکس دہندہ کی طرف ''المباشرۃ بالقتال'' کا فعل منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

اس امر کی مزید وضاحت کے لیے، کہ شریعت نے براہ راست اور بالواسطہ جنگ میں حصہ لینے کے درمیان فرق برتا ہے، یہاں عہد رسالت میں جنگوں میں خواتین کی شرکت کے مسئلے پر ذرا تفصیلی بحث پیش کی جاتی ہے۔

یہ ایک معلوم اور مسلم حقیقت ہے کہ خواتین نے کئی غزوات میں زخمیوں کی مرہم پٹی اور دیگر خدمات سرانجام دی ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان کی اس نوعیت کی شرکت کو فقہائے کرام کس طرح دیکھتے

۱۲۔ شرح کتاب السیر الکبیر، باب الجهاد ما یسع منه و مما لا یسع، ج۱، ص۱۲۸

ہیں اور اس کا کیا حکم متعین کرتے ہیں؟ امام محمد بن الحسن الشیبانی اس ضمن میں فرماتے ہیں:

فاما العجائز فلا باس بان یخرجن مع الصوائف لمداواۃ الجرحی ۔[۱۲]

[جہاں تک عمر رسیدہ خواتین کا تعلق ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ زخمیوں کی طبی مدد کے لیے بڑے لشکروں کے ساتھ نکلیں۔]

آگے وہ ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی مثال پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے اس مقصد کے لیے سات غزوات میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شرکت کی اور وہ کھانا پکاتی، پیاسوں کو پانی پلاتی اور زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی تھیں۔ اس کے بعد انتہائی اہم تصریح کرتے ہیں:

و لا یعجبنی ان یباشرن القتال ۔[۱۳]

[لیکن یہ بات مجھے پسند نہیں ہے کہ وہ لڑائی میں حصہ لیں۔]

اس سے معلوم ہوا کہ میدان جنگ میں جا کر بھی مقاتلین کے لیے کھانا پکانے، انھیں پانی پلانے اور ان کے زخمیوں کی مرہم پٹی کرنے کے اعمال بھی براہ راست لڑائی میں حصہ لینے (المباشرۃ بالقتال) سے یکسر مختلف کام ہیں۔ اسی لیے ان کا حکم بھی مختلف ہے۔

مثال کے طور پر مال غنیمت میں صرف اسی کا مقررہ حصہ (سہم) ہوتا تھا جو لڑائی میں حصہ لیتا۔ جو لوگ میدان جنگ میں موجود تو ہوتے لیکن جنگ میں حصہ لیتے، جیسے بچے، عورتیں یا غلام، تو انھیں مال غنیمت میں حصہ نہیں ملتا تھا۔ البتہ اگر غلام یا دیگر غیر مقاتلین جنگ میں حصہ لیتے تو انھیں مناسب سا انعام (رضخ)، جس کی مقدار حکمران کی صوابدید پر منحصر ہوتی تھی، دیا جاتا۔ خواتین کے لیے حکم یہ تھا کہ اگر وہ لڑائی میں براہ راست حصہ لینے کے بجاے دیگر نوعیت کی خدمات سرانجام دیں تو انھیں رضخ دیا جاتا۔ چنانچہ امام شیبانی فرماتے ہیں:

و لا یسھم عندنا لصبی ... و یرضخ لمن سواھم اذا قاتلوا؛ و للنساء اذا خرجن لمداواۃ الجرحی و الطبخ و الخبز للغزاۃ ۔[۱۴]

[ہمارے نزدیک بچے کے لیے غنیمت میں حصہ نہیں ہے۔۔۔ بچوں کے سوا دیگر غیر مقاتلین کو

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ ایضاً، ج ۳، ص ۶۷

غیر مقدر حصہ ملے گا بشرطیکہ وہ لڑائی میں شریک ہوں۔ البتہ عورتوں کو یہ غیر مقدر حصہ ملے گا (خواہ وہ لڑائی میں براہ راست حصہ نہ لیں) جب وہ زخمیوں کی دیکھ بھال اور غازیوں کے لیے کھانا اور روٹی پکانے کے لیے (فوج کے ساتھ) جائیں۔]

یہاں اس معاملے سے متعلق ایک اور اہم اصول کی طرف بھی توجہ دلانی ضروری ہے کہ اسلامی قانون کی رو سے دشمن مقاتلین کو امان دینے کا اختیار صرف اسی مسلمان کو حاصل ہوتا ہے جو جنگ میں حصہ لے۔ چنانچہ مسلمان مرد تاجر کو، خواہ وہ دارالحرب میں گیا ہو، یہ اختیار حاصل نہیں ہے کیونکہ وہ دارالحرب میں تجارت کے لیے جاتا ہے جسے جہاد میں شامل نہیں سمجھا جاتا؛ جبکہ مسلمان عورت کو یہ اختیار حاصل ہے خواہ وہ مجاہدین کے ساتھ محض کھانا پکانے یا مرہم پٹی کے لیے جاتی ہو کیونکہ اس کے یہ افعال جہاد میں شمار سمجھے جاتے ہیں۔

امام شیبانی عورت کے امان کے اختیار کے لیے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا اور سیدہ ام ہانی رضی اللہ عنہا کے واقعات سے استدلال کرتے ہیں۔ امام سرخسی اس ضمن میں قانونی اصول کی وضاحت جن الفاظ میں کرتے ہیں وہ بہت اہم ہیں:

لانها من اهل الجهاد، فانها تجاهد بمالها؛ و كذلك بنفسها ، فانها تخرج المداواة المرضى و الخبز؛ و ذالك جهاد منها ۔[15]

[اس حکم کا سبب یہ ہے کہ عورت جہاد کی اہلیت رکھتی ہے کیونکہ وہ مال کے ذریعے جہاد کرتی ہے اور جان کے ذریعے بھی کیونکہ وہ بیماروں کو طبی امداد فراہم کرنے اور روٹی پکانے کے لیے جاتی ہے اور اس کی جانب سے جہاد ہے۔]

اس سے یہ حقیقت واضح ہوئی کہ طبی امداد کی فراہمی، جنگ کے لیے مالی تعاون اور اس نوعیت کے دیگر کاموں کو فقہائے کرام "جہاد" میں شامل سمجھتے ہیں اور اس اصول پر بعض احکام کی بنا بھی کرتے ہیں لیکن وہ اسے "المباشرۃ بالقتال" نہیں مانتے اور اسی وجہ سے عورتوں کو جنگ میں جائز ہدف نہیں مانتے تھے۔ یہی حکم ان تمام لوگوں کے لیے ہے جو جنگ میں "براہ راست" حصہ نہیں لیتے۔

۱۵۔ المبسوط، ج ۱۰، ص ۷۴

فصل چہارم: مقاتل کی حیثیت کے لیے چار شرائط

یہاں ایک اور مسئلہ بھی اہمیت رکھتا ہے۔ہم نے باب دہم میں ذکر کیا کہ بین الاقوامی قانون کے تحت مقاتل کی حیثیت اسی شخص کو دی جاتی ہے جو چند مخصوص شرائط پوری کرے۔ان شرائط کو پورا کیے بغیر کوئی شخص جنگ میں حصہ نہیں لے سکتا۔شریعت کی رو سے ان شرائط کی کیا حیثیت ہے؟ اصولی طور پر، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، مسلمان اگر آداب القتال کے تعین کے لیے معاہدہ کرلیں تو جب تک وہ معاہدہ برقرار رہتا ہے مسلمانوں پر اس کی پابندی لازم ہوتی ہے البتہ مسلمان معاہدے میں کسی ایسی شرط کو نہیں مان سکتے جس کے ماننے سے شریعت کی خلاف ورزی لازم آتی ہو۔پس اصولاً اس قسم کے شرائط طے کرنا صحیح ہے۔اگر کسی کو کسی شرط پر اعتراض ہے تو اس شرط کا بطلان ثابت کرنا اسی کی ذمہ داری ہے۔ہماری ناقص رائے میں ان چاروں شرائط میں کوئی شرط بھی شریعت سے متصادم نہیں ہے۔

یہ شرط کہ قتال میں حصہ لینے والے خود کو غیر مقاتلین سے ممیز کرنے کے لیے کوئی امتیازی لباس یا نشان استعمال کریں، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، دھوکہ دہی (Perfidy) کی ممانعت کا لازمی تقاضا ہے۔اس پر شریعت کی روشنی میں تفصیلی بحث ہم آگے غدر اور خدعہ میں فرق کے ضمن میں کریں گے۔ جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے کہ مقاتل کی حیثیت اسی جنگجو کو حاصل ہوگی جو آداب القتال کی پابندی کرے تو ظاہر ہے کہ جن آداب القتال کی پابندی شرعاً لازم ہے ان کے متعلق کوئی دو رائیں نہیں ہوسکتیں، اور جن اضافی آداب کی پابندی بین الاقوامی معاہدات کے ذریعے لازم ٹھہرائی گئی ہے ان کے متعلق بھی ہم نے تفصیل سے واضح کیا کہ اسلامی شریعت کی رو سے مسلمانوں کو اجازت ہے کہ اس قسم کے معاہدات کریں اور یہ کہ وہ ان معاہدات پر عمل کے پابند ہوں گے۔البتہ باقی دو شرائط پر ذرا تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔

ذمہ دار کمان کے تحت لڑائی کی شرط

درحقیقت یہ شرط شریعت کے مقتضیات کے عین مطابق ہے۔یہ شرط اصل میں اس مقصد کے لیے رکھی گئی ہے کہ جنگ منظم طریقے سے ہو اور لوٹ مار اور دہشت گردی یا رہزنی کی سی صورت پیدا نہ ہو۔زمانہ جاہلیت میں رائج جنگ کے طور طریقوں میں شریعت نے جو اصلاحات کیں ان میں

ایک اہم اصلاح یہ ہے کہ اس نے جنگ کو منظم کیا اور حکمران اور امیر کی اطاعت میں جنگ کا حکم دیا۔ تاہم بعض استثنائی صورتیں ایسی ہیں جن میں یہ شرط ساقط ہو جاتی ہے، یا تو اس وجہ سے کہ اس شرط پر عمل ممکن ہی نہیں رہ جاتا اور یا اس وجہ سے کہ اس شرط کا شرعی بدل موجود ہوتا ہے۔

جیسا کہ ہم باب ہشتم میں واضح کر چکے ہیں، تیسرے جنیوا معاہدے اور پہلے اضافی پروٹوکول کے تحت بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جس کمان کے تحت جنگجو جنگ میں حصہ لے رہے ہوں اس کمان کو لازماً ہی جنگ کے دوسرے فریق نے جائز تسلیم کیا ہو، بلکہ صرف اس قدر ضروری ہے کہ کمانڈر اور جنگجو کے درمیان امیر اور مامور کا تعلق واضح طور پر موجود ہو۔ نیز آزادی کی جنگ کو پہلے اضافی پروٹوکول نے ''بین الاقوامی جنگ'' قرار دیا گیا ہے حالانکہ ظاہر ہے کہ آزادی کے لیے لڑنے والوں کے امیر اور کمانڈر کو دوسرا فریق جائز تسلیم نہیں کرتا، نہ ہی آزادی کے لیے لڑنے والے کسی ''ریاست'' کی جانب سے لڑتے ہیں۔ مزید برآں، یہ بھی پیچھے ذکر کیا گیا کہ غیر ملکی حملے کی صورت میں عوامی سطح پر مزاحمت کرنے والے لوگ بھی مقاتل شمار ہوتے ہیں اگرچہ وہ باقاعدہ طور پر کسی کمان کے تحت منظم نہیں ہوئے ہوتے۔ ایسے لوگوں کو اصطلاحی طور پر levee en masse کہا جاتا ہے۔

واضح طور پر مسلح ہونے کی شرط

قتال میں حصہ لینے کے لیے بین الاقوامی قانون کے تحت یہ شرط بھی رکھی گئی ہے کہ حملہ کرنے والا حملے کے وقت واضح طور پر مسلح ہو، اور ہتھیار چھپا کر نہ رکھے۔ یہ شرط بھی دراصل دھوکہ دہی کی ممانعت کا حصہ ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ مقاتل اور غیر مقاتل میں تمیز ممکن ہو تا کہ غیر مقاتل کو مقاتل سمجھ کر اس پر حملہ نہ کیا جائے، نہ ہی مقاتل خود کو غیر مقاتل ظاہر کر کے فریق مخالف کو دھوکہ دے۔ بعض لوگوں نے اس شرط کو بھی شریعت سے متصادم قرار دیا ہے کیونکہ صحیح بخاری کی روایت میں آیا ہے کہ غزوۂ بدر کے موقع پر رسول اللہ ﷺ نے جو ہدایات دیں ان میں ایک یہ تھی:

لا تسلوا السیوف حتی یغشوکم ۔[۱۶]

۱۶۔ سنن أبي داود، كتاب الجهاد ، باب في سل السيوف عند اللقاء ،حدیث رقم ۲۲۹۰

[تلوار نیام سے نہ نکالو جب تک وہ تم پر چھا نہ جائیں۔]

تاہم یہ موقف ہماری ناقص رائے میں صحیح نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ واضح طور پر مسلح ہونے کی شرط کا یہ مطلب نہیں کہ مقاتل جنگ کے ہر مرحلے پر اور ہر لمحے ہتھیار ہاتھ میں اٹھائے رکھے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ مقاتل غیر مقاتل سے ممیز ہو اور دھوکے کا احتمال نہ ہو۔ باقی رہا میدان جنگ کا معاملہ، جب فوجیں آمنے سامنے ہوں اور لڑائی جاری ہو تو چاہے لڑنے والا تلوار ہاتھ میں لیے رہے یا اسے نیام میں رکھے رہے ہر دو صورتیں جائز ہیں کیونکہ ہر دو صورتوں میں فریق مخالف کو معلوم ہوتا ہے کہ آنے والا لڑنے ہی کے لیے آرہا ہے۔ البتہ اگر اس نے ہتھیار چھپا لیے اور ہاتھ بلند کر کے یہ تاثر دیا کہ وہ گرفتاری دے رہا ہے، یا پناہ مانگ رہا ہے، اور پھر مخالف فوجی کے قریب آنے پر اس پر حملہ کیا تو یہ دھوکہ دہی ہوگی جو بین الاقوامی قانون کے تحت ممنوع ہے اور، جیسا کہ ہم آگے ذکر کریں گے، اسلامی قانون کے تحت بھی ناجائز ہے۔ پس اگر جنگجو نے تلوار باندھ رکھی ہے تو یہ بات اس کے مسلح ہونے اور مقاتل ہونے کا کافی ثبوت ہے، چاہے تلوار اس کے نیام میں ہو، یا اس نے نیام سے نکال لی ہو۔

اس بحث کی روشنی میں اس روایت پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس روایت سے یہ استدلال بالکل غلط ہے کہ ہتھیار کھلے عام لیے پھرنے کی شرط اسلامی شریعت سے متصادم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہدایت میدان جنگ میں اس وقت دی گئی جب فوجیں آمنے سامنے تھیں اور فریقین میں ہر ایک جانتا تھا کہ جو کوئی بھی سامنے ہے وہ قتال کے لیے آیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت میں یہ نہیں بتایا گیا کہ خود کو غیر مقاتل بنا کر پیش کرو، پھر جب دشمن قریب آئے تو اچانک اس پر حملہ کرو۔ اس حکم کا مقصد یہ تھا کہ دور ہی سے تلوار لہراتے نہ جاؤ کیونکہ اس طرح تمہارا رعب باقی نہیں رہے گا، بلکہ جب دشمن قریب آئے تو اچانک تلوار نکالو تاکہ اس کی چمک اور تیزی دیکھ کر دشمن کے دل پر دھاک بیٹھ جائے۔ مزید برآں، یہ کوئی دینی حکم نہیں تھا جس کی پابندی لازم ہو، بلکہ یہ ایک جنگی چال تھی جو انسانی نفسیات کو مدنظر رکھتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے اپنے ساتھیوں کو سکھائی۔ چنانچہ اس روایت کی توضیح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

بیانہ أنہ لا ینبغی للغازی أن یسل سیفہ حتیٰ یصیر من العدو بحیث تصل الیہ ضربتہ ، لا أن ذلک مکروہ فی الدین ، و لکنہ من مکایدۃ العدو ، فبریق السیف مخوف للعدو فی أول ما یقع بصرہ علیہ ۔(۱۷)

[اس کی وضاحت یہ ہے کہ غازی کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ دور ہی سے تلوار سونت کر نکلے جبکہ ابھی اس کی تلوار کی ضرب اس کے دشمن تک نہ پہنچ سکتی ہو۔ یہ حکم اس وجہ سے نہیں کہ ایسا کرنا دینی لحاظ سے ناپسندیدہ ہے، بلکہ یہ دشمن کے خلاف ایک جنگی چال ہے، کیونکہ جب دشمن کی نظر تلوار کی چمک پر پہلی دفعہ پڑتی ہے تو اس پر خوف طاری ہو جاتا ہے۔]

۱۷۔ شرح کتاب السیر الکبیر، باب وصایا الأمراء، ج۱، ص۴۴

باب ہفدہم:

عہد شکنی کی ممانعت

اور جنگی چال کی اجازت

اسلامی شریعت نے جنگ اور امن کی ہر صورت میں غدر اور عہد شکنی کی ممانعت کی ہے اور عہد کی پابندی کو لازم ٹھہرایا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُوْدِ (سورۃ المائدۃ، آیت ۱)

[اے ایمان والو! بندشوں کی پابندی کرو۔]

ایک اور جگہ فرمایا:

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلاً (سورۃ بنی اسرائیل، آیت ۳۴)

[عہد کو پورا کرو۔ بے شک عہد کی پابندی کے متعلق پوچھا جائے گا۔]

رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد معاہدوں کی خلاف ورزی کی سنگینی کو اچھی طرح واضح کرتا ہے:

ألا ، انه ينصب لكل غادر لواء يوم القيمة بقدر غدرته ، و لا غدرة أعظم من غدرة امام عامة يركز عند استه۔(۱)

[آگاہ رہو کہ عہد توڑنے والے ہر شخص کے لیے ایک علم ہوگا جو اس کی عہد شکنی کی مقدار کے برابر بلند ہوگا۔ اور لوگوں کے حکمران کی عہد شکنی سے بڑی عہد شکنی کوئی نہیں ہے۔]

ایک موقع پر جب سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل روم سے معاہدہ کیا تھا تو معاہدہ ختم ہونے کی مدت سے کچھ قبل انہوں نے روم کی طرف پیش قدمی شروع کی تھی تا کہ معاہدے کا وقت ختم ہوتے ہی ان پر حملہ کر دیں۔ اس موقع پر عمرو بن عبسہ لشکر میں یہ آواز بلند کرتے ہوئے آگے بڑھے کہ: **في العهود وفاء ، لا غدر** ۔ [معاہدات کا پورا کرنا لازم ہے، ان میں خیانت جائز نہیں ہے۔] اس کے بعد آپ نے سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث سنائی:

من كان بينه و بين قوم عهد فلا يحلن عقداً و لا يشدن حتى يمضى أمده أو ينبذ اليهم على سواء ۔(۲)

۱۔ سنن الترمذی، كتاب الفتن ، باب ما جاء ما أخبر النبی ﷺ أصحابه بما هو كائن الى يوم القيامة ، رقم الحدیث ۲۱۱۷؛ صحیح البخاری، كتاب الجزية ، باب اثم الغادر للبر و الفاجر ، رقم الحدیث ۲۹۴۹؛ صحیح مسلم، كتاب الجهاد و السير ، باب تحريم الغدر ، رقم الحدیث ۳۲۶۹

[جس نے کسی قوم کے ساتھ معاہدہ کیا تو وہ نہ اس معاہدے کی گرہ کھولے نہ ہی اسے مزید سخت کرے یہاں تک کہ اس کی مدت پوری ہو، یا وہ انہیں معاہدہ ختم کرنے کے متعلق باقاعدہ طور پر آگاہ کر دے۔]

یہ حالت، جیسا کہ امام سرخسی نے تصریح کی ہے، صورۃً غدر کی تھی نہ کہ حقیقتاً، لیکن اس کے باوجود اسے ناجائز قرار دیا گیا۔ چنانچہ معاہدات کے متعلق شریعت کا قاعدہ عامہ یہ ہوا کہ ان کی حقیقی خلاف ورزی تو ناجائز ہے ہی، ان کی صورۃً خلاف ورزی بھی ناجائز ہے۔ (۳)

فصل اول: کیا جنگ میں جھوٹ بولنا جائز ہے؟

غدر کی ممانعت کے متوازی قاعدہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگی چالوں کی اجازت دی ہے اور جنگ کو خدعة (چالبازی) کا نام دیا۔ کیا خدعہ سے مراد یہ ہے کہ جنگ میں جھوٹ بولنا جائز ہے؟ امام سرخسی اس روایت کی توضیح میں کہتے ہیں:

و أخذ بعض العلماء بالظاهر فقالوا: يرخص في الكذب في هذه الحالة ـ و استدلوا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: لا يصلح الكذب الا في ثلاث : في الصلح بين اثنين ، و في القتال ، و في ارضاء الرجل أهله ـ و المذهب عندنا : أنه ليس المراد الكذب المحض ، فان ذلك لا رخصة فيه ـ و انما المراد : استعمال المعاريض . و هو نظير ما روى أن ابراهيم صلوات الله و سلامه عليه كذب ثلاث كذبات ، و المراد أنه تكلم بالمعاريض ، اذ الأنبياء عليهم صلوات الله و سلامه معصومون عن الكذب المحض ـ و قال عمر رضي الله عنه : ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب ـ و تفسير هذا ما ذكره محمد رحمه

۲۔ سنن الترمذی، كتاب السير، باب ما جاء في الغدر، حدیث رقم ۱۵۰۶

۳۔ شرح كتاب السير الكبير، باب الأمان ثم يصاب المشركون بعد أمانهم، ج ۱، ص ۱۸۴۔۱۸۵

الله فی الکتاب و هو : أن یکلم من یبارزه بشیء و لیس الأمر کما قال ، و لکنه یضمر خلاف ما یظهره له ۔(۴)

[بعض علما نے ظاہری معنی کو دیکھتے ہوئے کہا کہ اس حالت میں جھوٹ بولنے کی رخصت ہے، اور اس کے لیے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے استدلال کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جھوٹ جائز نہیں مگر تین مواقع پر: دو افراد کے درمیان صلح کے لیے، جنگ کے دوران میں اور کسی شخص کے اپنی بیوی کو منانے کے سلسلے میں ۔ ہمارے نزدیک مذہب یہ ہے کہ یہاں مراد محض جھوٹ نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی رخصت نہیں ہے ۔ (وہ کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے ۔) بلکہ مراد ہے ذو معنی الفاظ کا استعمال ۔ اس قسم کے استعمال کی مثال وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام نے تین مواقع پر جھوٹ بولا ۔ اس روایت میں بھی مراد ذو معنی الفاظ کا استعمال ہے کیونکہ انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام محض جھوٹ کے بولنے سے معصوم ہیں ۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تھا: ذو معنی کلام کے ذریعے جھوٹ سے بچا جا سکتا ہے ۔ خدعہ کے لفظ کی تفسیر امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب (سیر کبیر) میں یہ ذکر کی ہے کہ: جنگ کے لیے مد مقابل آنے والے سے کوئی بات کہی جائے جس سے وہ معاملے کو یوں سمجھ بیٹھے جیسے وہ حقیقت میں نہیں ہے، لیکن یہ بولنے والا اس اصل حقیقت کو دل میں چھپائے رکھے ۔]

آگے امام سرخسی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

و کان من الخدعة أن یقول لأصحابه قولاً لیری من سمعه أن فیه ظفراً ، أو أن فیه أمراً یقوی أصحابه و لیس الأمر کذلک حقیقةً ، و لکن یتکلم علی وجه لا یکون فیه کاذباً فیه ظاهراً ۔(۵)

[خدعہ کی ایک مثال یہ ہے کہ امیر اپنے ساتھیوں سے ایسی بات کہے جس سے سننے والے کو یہ تاثر ملتا ہو کہ اس میں انہیں کامیابی نصیب ہوگی، یا اس میں کچھ ایسی بات ہے جس سے اس کے ساتھیوں کو تقویت ملے گی، حالانکہ درحقیقت ایسا نہ ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ ایسی بات وہ اس طرح کہے کہ اس میں اسے ظاہری طور پر جھوٹ نہ بولنا پڑے ۔]

۔ ایضاً، باب الحرب خدعة ، ج۱، ص۸۵۔۸۶

۔ ایضاً، ص۸۶

اس قسم کے قول کی مثال میں سرخسی رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کا ذکر کرتے ہیں جس میں آپ نے فرمایا تھا کہ جنت میں بوڑھیاں داخل نہیں ہوں گی۔ اس پر ایک بوڑھی خاتون بہت زیادہ پریشان ہوئیں تو آپ نے وضاحت کی کہ جنت میں داخل ہونے والی خواتین دوبارہ جوان ہوں گی۔ اسی طرح ایک اور طریقے کا ذکر سرخسی نے یوں کیا ہے:

و من هذا النوع أن يقيد كلامه بلعل و عسى، فان ذلك بمنزلة الاستثناء، يخرج به الكلام من أن يكون عزيمة۔ (۶)

[اس کی ایک قسم یہ ہے کہ بات کو "کیا خبر؟" یا "ممکن ہے" جیسے الفاظ کے ساتھ مقید کرے، کیونکہ ان الفاظ کی حیثیت استثنا کی ہے جس سے کلام عزیمت سے نکل جاتا ہے۔]

پھر اس کی مثال میں انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی ایک چال کا ذکر کیا ہے جو انہوں نے غزوۂ خندق کے موقع پر چلی۔ جب بنی قریظہ نے مسلمانوں سے عہد شکنی کی اور قریش کے ساتھ ایکا کرلیا تو رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس کا ذکر کیا گیا۔ اس موقع پر آپ نے فرمایا:

فلعلنا نحن أمرناهم بهذا۔ (۷)

[کیا خبر ہم ہی نے ان کو اس کا مشورہ دیا ہو!]

ایک اور روایت کے بموجب یہ بات رسول اللہ ﷺ نے اس موقع پر کہی تھی جب بنی قریظہ نے قریش سے مطالبہ کیا کہ وہ اپنے کچھ افراد ان کے پاس بطور ضمانت چھوڑ دیں تاکہ ایسا نہ ہو کہ قریش واپس مکہ چلے جائیں اور بنی قریظہ مسلمانوں کا مقابلہ کرنے کے لیے تنہا رہ جائیں۔ (۸)

یہ بات جب قریش کے سپہ سالار ابوسفیان رضی اللہ عنہ تک پہنچی تو انہوں نے اس سے یہ تاثر لیا کہ بنی قریظہ قریش کا ساتھ دینے میں مخلص نہیں بلکہ انہوں نے مسلمانوں کے کہنے پر قریش کا ساتھ دیا ہے، یا وہ مسلمانوں کے کہنے پر قریش سے یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ انہیں کچھ افراد بطور ضمانت دیں۔ اس طرح وہ بنی قریظہ سے بدظن ہو گئے۔ پھر ان کا آپس میں اختلاف اتنا بڑھا کہ ان کا اتحاد

۶۔ ایضاً

۷۔ کنز العمال، ج۱۰، ص۷۴۲

۸۔ شرح کتاب السیر الکبیر، باب الحرب خدعة، ج۱، ص۸۶

ٹوٹ گیا۔ گویا رسول اللہ ﷺ جس وقت یہ بات کہہ رہے تھے انہیں اندازہ تھا کہ یہ بات قریش تک پہنچائی جائے گی۔ اس لیے انہوں نے ایسی ذو معنی بات کی۔ اس موقع پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ بنی قریظہ کا معاملہ اتنا اہم نہیں ہے لیکن آپ کی طرف جھوٹ کی نسبت کی جائے تو یہ بہت بڑی بات ہوگی، یعنی اگر دشمن کل آپ کے متعلق کہیں کہ آپ نے تو ان سے جھوٹ کہا تھا تو یہ بہت بڑا الزام ہوگا۔ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا:

الحرب خدعة ، یا عمر! (۹)

[اے عمر! جنگ چالبازی کو کہتے ہیں۔]

اسی طرح ایک اور اصطلاحی لفظ "تــــوریة" ہے جس سے مراد یہ ہے کہ متکلم ایسا لفظ استعمال کرے جو فی نفسہ تو صحیح ہو مگر مخاطب اس سے کوئی دوسری بات مراد لے۔ مثال کے طور پر روایات میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب کسی طرف لشکر کشی کرتے تو بالعموم لوگوں کو صحیح طور پر معلوم نہ ہو پاتا تھا کہ اصل منزل مقصود کیا ہے۔

ان النبی ﷺ کان اذا أراد غزوة ورّی غیرها ، و کان یقول : الحرب خدعة ۔ (۱۰)

[رسول اللہ ﷺ جب کسی طرف لشکر کشی کا ارادہ کرتے تو اس کے بجائے کسی اور طرف کا تاثر دیتے اور کہتے تھے کہ جنگ چالبازی کا نام ہے۔]

اس قسم کی چال کی ایک مثال رسول اللہ ﷺ کے سفر ہجرت میں بھی ملتی ہے۔ مکہ مکرمہ سے نکلنے کے بعد آپ نے سیدھا مدینہ منورہ کی طرف رخ کرنے کے بجائے اس کے بالکل مخالف

۹۔ کنز العمال، ج ۱۰، ص ۴۴۲

۱۰۔ سنن أبي داود، کتاب الجهاد، باب المکر فی الحروب، حدیث رقم ۲۲۶۷۔ بعض مواقع پر رسول اللہ ﷺ نے بعض دیگر مصالح کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کے برعکس طرز عمل بھی اختیار کیا۔ مثلاً غزوۂ تبوک کے موقع پر رسول اللہ ﷺ نے صراحتاً پہلے ہی سے لوگوں کو مطلع کیا کہ ان کا ارادہ کئی سو میل دور جا کر روم کے ساتھ لڑنے کا ہے۔ اس غزوہ نے منافقین اور مومنین کے درمیان تمیز کا کام تکمیل تک پہنچایا، جیسا کہ سورۃ التوبہ میں مفصل مذکور ہے۔

سمت میں غار ثور کا رخ کیا۔ کئی دن وہاں قیام کے بعد ایک لمبا چکر کاٹنے کے بعد آپ نے مدینہ منورہ کی راہ پر سفر شروع کیا تو اس وقت تک آپ کا پیچھا کرنے والوں کی سرگرمیاں ماند پڑ چکی تھیں۔

فصل دوم: عہد شکنی پر مبنی جنگی چال

جہاں تک ایسی چال کا تعلق ہے جس سے غدر، عہد شکنی یا اعتماد شکنی لازم آتی ہو تو وہ جائز خدعہ میں شامل نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اسلامی قانون کا مسلمہ اصول ہے کہ اگر جنگ میں کسی ایک مسلمان غازی نے بھی مخالفین میں کسی کو امان دیا تو وہ شخص یا اشخاص حملے سے محفوظ ہو گئے۔ اس کے بعد ان پر حملہ کرنا ناجائز ہوگا۔ اب اگر کسی مسلمان نے لڑائی کے دوران میں مخالفین کو اپنی طرف آنے کا اشارہ کیا اور زیر لب کہا کہ تم یہاں آؤ تو میں تمہیں قتل کر دوں، اور اس اشارے پر اعتماد کرتے ہوئے مخالفین مسلمانوں کی طرف آئے تو ان پر حملہ ناجائز ہوگا۔ اشارہ کرنے والا یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ تو اس نے ایک چال چلی تھی کہ دشمن کسی طرح حملے کی زد میں آجائے۔ پس یہ خدعہ نہیں بلکہ غدر ہے۔ یہ اصول سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس کی وضاحت میں امام سرخسی کہتے ہیں:

لأنه بالاشارة دعاه الى نفسه، وانما يدعى بمثله الآمن لا الخائف ـ وما تكلم به: ان جئت قتلتك، لا طريق للكافر الى معرفته بدون الاستكشاف منه ـ ولا يتمكن من ذلك قبل أن يقرب منه ـ فلا بد من اثبات الأمان بظاهر الاشارة، واسقاط ما وراء ذلك للتحرز عن الغدر[11]

[کیونکہ اس نے اشارے سے اسے اپنی طرف بلایا، اور اس طرح کے اشارے سے اس شخص کو بلایا جاتا ہے جو خوف سے محفوظ ہو، نہ کہ اس کو جو خائف ہو۔ اور اس نے جو بات کہی کہ: اگر تم میرے قریب آئے تو میں تمہیں قتل کر دوں گا، تو کافر کے پاس کوئی ذریعہ نہیں کہ اتنی دور سے اس بات کو سن اور سمجھ لے، جب تک کہ وہ اس کے قریب نہ آئے۔ پس غدر سے بچنے کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ ظاہری اشارے سے امان کا اثبات کیا جائے اور اس کے علاوہ اس نے جو کچھ کہا

۱۱۔ شرح كتاب السير الكبير، باب الأمان ثم يصاب المشركون بعد أمانهم، ج۱، ص۱۸۳

اسے غیر مؤثر سمجھا جائے۔]

آ گے امام سرخسی اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہ اس فعل کو غدر کیوں کہا جائے گا، کہتے ہیں:

فان ظاهر اشارته أمان له ، و قوله : ان جئت قتلتک ، بمعنى النبذ لذلک الأمان ـ فما لم يعلم بالنبذ کان آمناً ـ(۱۲)

[کیونکہ اس کا ظاہری اشارہ دوسرے فریق کے لیے امان ہے اور اس کا قول کہ 'اگر تم میرے قریب آئے تو میں تمہیں قتل کر دوں گا' اس امان کے خاتمے کے مترادف ہے۔ پس جب تک دوسرے فریق کو امان کے خاتمے کا علم نہ ہو اسے امان حاصل رہے گا۔]

اسی طرح یہ ناجائز ہے کہ کوئی مسلمان خود کو مسلمانوں کے سفیر کے طور پر پیش کرے اور پھر جب دوسرا فریق اس کی جانب سے مطمئن ہو کر اسے قریب آنے دے تو یہ اس پر حملہ کرے۔ یہ کام ناجائز ہوگا خواہ یہ مسلمان درحقیقت سفیر ہو یا اس نے بطور جنگی چال خود کو سفیر بنا کر پیش کیا ہو۔ یہ جنگی چال نہیں بلکہ غدر ہے۔ امام شیبانی نے تصریح کی ہے:

ولو أن رهطاً من المسلمين أتوا أول مسالح أهل الحرب فقالوا: نحن رسل الخليفة، وأخرجوا کتابا يشبه کتاب الخليفة أو لم يخرجوا، و کان ذلک خديعة منهم للمشرکين ، فقالوا لهم : ادخلوا ، فدخلوا دار الحرب ، فليس يحل لهم قتل أحد من أهل الحرب ، و لا أخذ شیء من أموالهم ماداموا فی دارهم ـ(۱۳)

[اگر مسلمانوں کا کوئی گروہ دشمنوں کے پہلے مورچوں کی طرف آ کر ان سے کہے کہ ہم اپنے حکمران کے سفیر ہیں، پھر خواہ وہ سفارت کی دستاویز پیش کریں جو مسلمانوں کے حکمران کی دستاویز سے مشابہ ہو، یا ایسی کوئی دستاویز پیش نہ کریں، اور اس طرح وہ مشرکین کے ساتھ چال چل رہے ہوں (درحقیقت وہ سفیر نہ ہوں)، تو اگر مشرکین نے انہیں اپنے علاقے میں داخل ہونے کی اجازت دی تو داخل ہونے کے بعد جب تک وہ ان کے علاقے میں ہوں گے ان کے لیے جائز

۱۲۔ ایضاً

۱۳۔ ایضاً، باب ما يکون أماناً ممن يدخل دار الحرب و الأسری و ما لا يکون، ج ۲، ص ۲۶

نہیں ہوگا کہ اس علاقے کے لوگوں میں کسی کو قتل کریں یا ان کا مال چھینیں۔]

اس حکم کی وضاحت میں امام سرخسی نے جو کچھ کہا ہے اس کے لفظ لفظ پر ڈیرے ڈالنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس تشریح سے جو اہم قانونی اصول سامنے آتے ہیں ان سے عصر حاضر کی جنگی چالوں ــــ بالخصوص خودکش حملوں ــــ کے متعلق نہایت واضح رہنمائی حاصل ہوتی ہے:

لأن ما أظهروه لو كان حقاً كانوا في أمان أهل الحرب ، و أهل الحرب في أمان منهم أيضاً ، لا يحل لهم أن يتعرضوا لهم بشيء ۔ هو الحكم في الرسل اذا دخلوا اليهم كما بينا ، فكذلك اذا أظهروا ذلك من أنفسهم، لأنه لا طريق لهم الى الوقوف على ما في باطن الداخلين حقيقةً وانما يبنى الحكم على ما يظهرون ، لوجوب التحرز عن الغدر ۔ و هذا لما بينا أن أمر الأمان شديد ، و القليل منه يكفي ۔ فيجعل ما أظهروه بمنزلة الاستئمان منهم ۔ و لو استأمنوا فأمنوهم وجب لهم أن يفوا لهم ۔ فكذلك اذا ظهر ما هو دليل الاستئمان ۔[۱۴]

[کیونکہ جو کچھ انہوں نے ظاہر کیا (کہ وہ سفیر ہیں) اگر یہ حقیقت ہوتی تو وہ دشمن قوم کی جانب سے امان میں ہوتے اور دشمن قوم بھی ان کی جانب سے امان میں ہوتی کیونکہ ان مسلمانوں کے لیے جائز نہ ہوتا کہ دشمن کو کسی قسم کا جانی یا مالی نقصان پہنچائیں۔ سفیر جب ان کے علاقے میں داخل ہوں تو ان کے لیے حکم یہی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے واضح کیا ہے۔ پس یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب وہ خود کو سفیر ظاہر کریں کیونکہ جو کچھ ان داخل ہونے والوں کے دلوں میں چھپا ہوا ہے اسے جاننے کا کوئی ذریعہ دوسرے فریق کے پاس نہیں ہے۔ پس حکم کا بنا ان کے ظاہر پر کیا جائے گا کیونکہ غدر سے بچنا واجب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے، کہ امان کا معاملہ انتہائی سنگین ہے اور اس کی خلاف ورزی کے لیے معمولی بات بھی کافی ہوتی ہے۔ پس جو کچھ انہوں نے ظاہر کیا اس کے متعلق کہا جائے گا کہ یہ گویا انہوں نے دوسرے فریق سے امان طلب کیا۔ پس اگر ان کے امان طلب کرنے پر وہ انہیں امان دیتے تو ان کے لیے لازم ہوتا کہ اس کی پابندی کرتے (اور ان پر حملہ نہ کرتے)۔ پس یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب ان

۱۴۔ ایضاً، ص ۶۶۔۶۷

کی جانب سے ایسا طرزِ عمل سامنے آیا جو امان طلب کرنے کے برابر ہے۔]

انہی اصولوں پر آگے امام شیبانی نے قرار دیا ہے کہ اگر مسلمان تاجر کے روپ میں جا کر انہیں یہ تاثر دیں کہ وہ تو لڑنے نہیں آئے تو ان کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ ان پر حملہ کریں۔ اس کی تشریح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

لأنهم لو كانوا تجاراً حقيقةً كما أظهروا لم يحل لهم أن يغدروا بأهل الحرب ـ فكذلك اذا أظهروا ذلك لهم ـ(۱۵)

[کیونکہ اگر وہ درحقیقت تاجر ہوتے، جیسا کہ انہوں نے ظاہر کیا، تو ان کے لیے جائز نہ ہوتا کہ دشمن قوم کے ساتھ غدر کرتے۔ پس یہ حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب انہوں نے خود کو تاجر ظاہر کیا۔]

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ اس قسم کا حملہ تبھی غدر میں شمار ہوگا اور ناجائز ہوگا جب مسلمان اپنے قول یا فعل سے اپنا ارادہ یہ ظاہر کریں کہ وہ ان سے امان چاہتے ہیں۔ اگر مسلمانوں نے ایسا کچھ نہیں کیا بلکہ مخالفین نے ازخود ان کو بے ضرر سمجھ کر ان کو نظر انداز کیا تو مسلمانوں کے لیے جائز ہوگا کہ ان پر حملہ کریں کیونکہ جب انہوں نے امان طلب نہیں کیا، نہ ہی قول سے نہ فعل سے، تو ان کی جانب سے حملے کو غدر بھی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ چنانچہ امام شیبانی ایسے مسلمان قیدیوں کے متعلق، جنہیں دشمن آزاد کر دے، کہتے ہیں:

و لو أن رهطاً من المسلمين كانوا أسراء في أيديهم فخلوا سبيلهم ، لم أر بأساً أن يقتلوا من أحبوا منهم ، و يأخذوا أموالهم ، و يهربوا ان قدروا على ذلك ـ(۱۶)

[اگر مسلمانوں کے کچھ لوگ ان کے قبضے میں قید ہوں اور وہ انہیں رہا کر دیں تو مجھے اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی کہ وہ ان میں جسے چاہیں قتل کریں، ان کا مال چھینیں اور اگر ہو سکے تو وہاں سے فرار ہوں۔]

اس کی وجہ یہ ہے کہ دشمن کو معلوم تھا کہ یہ جنگجو تھے، اسی لیے تو اس نے ان کو قید کیا تھا۔ چنانچہ قید

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً، ص ۶۸

میں آنے سے پہلے ان کے لیے جائز تھا کہ دشمن پر حملہ کرتے اور قید میں آنے کے بعد انہوں نے اپنے قول یا طرز عمل سے ایسا کوئی ارادہ ظاہر نہیں کیا کہ وہ دشمن پر حملہ نہیں کریں گے۔ گویا انہوں نے صراحتاً یا دلالۃً امان طلب نہیں کیا۔ امام سرخسی کہتے ہیں:

لأنهم كانوا مقهورين في أيديهم ، و قبل أن يخلوا سبيلهم لو قدروا على شيء من ذلك كانوا متمكنين منه ۔ فكذلك بعد تخلية سبيلهم ، لأنهم ما أظهروا من أنفسهم ما يكون دليل الاستئمان ۔ و ما خلوهم على سبيل اعطاء الأمان ، بل على وجه قلة المبالاة و الالتفات اليهم ۔[17]

[کیونکہ وہ ان کے قبضے میں بالکل بے بس تھے، اور رہائی سے پہلے اگر وہ اس طرح کے کسی کام پر قادر ہوتے تو اس کا کرنا ان کے لیے جائز ہوتا۔ پس یہ حکم ان کے رہا ہونے کے بعد بھی ہے کیونکہ ان قیدیوں نے اپنی جانب سے ایسا کچھ ظاہر نہیں کیا جسے امان طلب کرنے کی دلیل سمجھا جائے۔ اور انہوں نے انہیں اس وجہ سے رہا نہیں کیا کہ وہ انہیں امان دے رہے تھے بلکہ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ انہوں نے ان کو حقیر سمجھا اور ان کو نظر انداز کر دیا۔]

اگر دشمن ان قیدیوں کو خاموشی سے رہا کرنے کے بجائے ان سے کہے کہ ہم نے تمہیں امان دیا، پس جہاں چاہو جاؤ، اور یہ قیدی اس کے جواب میں خاموش رہیں، تب بھی ان کے لیے دشمن پر حملہ جائز ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیدیوں نے امان طلب نہیں کیا، نہ ہی دشمن کو اطمینان دلایا ہے کہ وہ ان پر حملہ نہیں کریں گے، بلکہ جو کچھ بھی کیا ہے دشمن نے اپنی جانب سے کیا ہے۔

و قول أهل الحرب لا يلزمهم شيئا لم يلتزموه ۔[18]

[اور دشمن قوم کا قول ان قیدیوں پر ایسی کوئی بات لازم نہیں کرتا جس کی ذمہ داری انہوں نے اپنے اوپر نہ لی ہو۔]

البتہ اگر مسلمان اپنے علاقے سے دشمن کے علاقے میں داخل ہو رہے ہوں اور دشمن نے ان سے کہا کہ ہم نے تمہیں امان دیا، پس جہاں چاہو جاؤ، تو ان مسلمانوں کے لیے ناجائز ہوگا کہ وہ ان پر

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ایضاً

حملہ کریں خواہ دشمن کے اس قول کے جواب میں خاموش ہی کیوں نہ رہے ہوں۔ان دونوں حالات میں فرق کی وضاحت کرتے ہوئے امام سرخسی کہتے ہیں:

لأن هنـاك جاؤا عن اختيار مجيء المستأمنين ، فانهم حين ظهروا لأهل الحرب في موضع لا يكونون ممتنعين منهم بالقوة ، فكأنهم استأمنوهم و ان لـم يتكلموا به ۔ و أما الأسـراء فـحـصلوا في دارهم مقهورين لا عن اختيار منهم ۔ فلا بد للاستئمان من قول او فعل يدل عليه ۔[19]

[اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں وہ اپنے اختیار سے چل کر امان طلب کرنے والوں کی طرح آئے کیونکہ جب وہ اپنے مقام پر دشمن کے سامنے ظاہر ہوئے جہاں وہ قوت کے ذریعے دشمن کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے تو گویا انہوں نے امان طلب کیا خواہ انہوں نے امان کی بات نہ کہی ہو۔اس کے برعکس قیدی تو دشمن سے ملاقات میں بغیر اپنے اختیار کے بے بس پائے گئے۔چنانچہ ان کی جانب امان طلب کرنے کی نسبت کے لیے ضروری ہے کہ ان کی جانب سے کوئی قول یا فعل ایسا پایا جائے جو امان طلب کرنے پر دلالت کرے۔]

پس اگر ان قیدیوں کی جانب سے ایسا قول یا فعل پایا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ امان طلب کر رہے ہیں تو پھر ان کے لیے بھی حکم یہی ہوگا کہ وہ دشمن پر حملہ نہیں کر سکتے۔امام شیبانی قرار دیتے ہیں:

و لـو أن قـومـاً منهم لقوا الأسراء فقالوا : من أنتم ؟ فقالوا : نحن قوم تجار دخـلـنـا بـأمان من أصحابكم ، أو قالوا : نحن رسل الخليفة ، فليس ينبغي لهم بعد هذا أن يقتلوا أحداً منهم ۔[20]

[اور اگر ان میں سے کچھ لوگ قیدیوں سے ملے اور ان سے پوچھا کہ تم کون ہو؟ تو اس کے جواب میں اگر انہوں نے کہا کہ ہم تاجر ہیں جو تمہارے ساتھیوں سے امان لے کر تمہارے ہاں آئے ہیں، یا یہ کہا کہ ہم اپنے حکمران کے سفیر ہیں، تو ایسی صورت میں ان کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ اس

۱۹۔ ایضاً، ص ۶۸۔۶۹

۲۰۔ ایضاً، ص ۶۹

کے بعد وہ ان میں کسی کو قتل کریں۔]

اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح بین الاقوامی قانون نے اس قسم کے حملوں کو Perfidy قرار دے کر جنگی جرم قرار دیا ہے اسی طرح اسلامی قانون کی رو سے بھی اس قسم کے حملے قطعی طور پر ناجائز ہیں اور ان کو جائز جنگی چال قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر اسلامی قانون نے اس قسم کے حملوں کو ناجائز نہ قرار دیا ہوتا تب بھی مسلمانوں کے لیے یہ حملے ناجائز ہوتے کیونکہ ان حملوں کو جنیوا معاہدات کے ذریعے ناجائز قرار دیا گیا ہے اور، جیسا کہ اوپر تفصیل سے واضح کیا گیا، آداب القتال کے لیے کیے گئے اس طرح کے معاہدات کی پابندی مسلمانوں پر لازم ہے۔ تاہم یہاں امام شیبانی کی تصریحات اور امام سرخسی کی توضیحات سے معلوم ہوا کہ اصلاً بھی اسلامی قانون کا اس معاملے میں موقف وہی ہے جو بین الاقوامی قانون کا ہے۔ بلکہ بسا اوقات کوئی چال بین الاقوامی قانون کے تحت جائز ہوتب بھی اسلامی قانون کے تحت وہ ناجائز ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر دشمن کو اپنی پوزیشن یا حملے کے ارادے کے متعلق غلط فہمی میں مبتلا رکھنا بین الاقوامی قانون اور اسلامی قانون دونوں کی رو سے جائز جنگی چال ہے۔ البتہ بین الاقوامی قانون کی رو سے دشمن کو غلط اطلاع دینا (Misinformation) جائز ہے اور اسلامی قانون کی رو سے یہ صرف اس صورت میں جائز ہوسکتا ہے جب اس کے لیے جھوٹ نہ بولنا پڑے بلکہ ''معاریض الکلام'' سے کام لیا جائے۔

کیا دشمن کے فوجیوں کا لباس پہن کر اس پر حملہ کرنا غدر کہلائے گا؟ جیسا کہ امام شیبانی کی تصریحات اور امام سرخسی کی توضیحات سے معلوم ہوا، حملہ صرف اسی صورت میں ناجائز ہوتا ہے جب مسلمانوں کا طرزِ عمل عقدِ امان کی دلیل بنتا ہو کیونکہ یہ حملہ عقدِ امان کی خلاف ورزی پر مبنی ہوگا۔ چنانچہ اگر دشمن کے فوجیوں کا بھیس بدل کر دشمن پر حملہ کیا جائے تو یہ عہد شکنی نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں مسلمانوں اور فریقِ مخالف کے درمیان کوئی عقدِ امان نہیں ہوگا۔ دشمن ان کو اپنے لوگ سمجھتے ہوئے انھیں بغیر عقدِ امان کے داخل ہونے دے گا۔ (اپنے ملک میں داخلے کے لیے ویزے کی ضرورت نہیں ہوتی!) پس اس صورت میں کوئی عہد شکنی نہیں ہوتی بلکہ دشمن کو اس کی غفلت اور کوتاہی کی سزا بھگتنی پڑتی ہے۔ امام سرخسی نے شرح السیر الکبیر میں اس کی تصریح کی ہے۔ البتہ معاصر بین

الاقوامی قانون کے ماہرین کی آرا اس میں معاملے میں مختلف ہیں۔ کچھ جواز کے قائل ہیں اور کچھ اسے غدر قرار دیتے ہیں۔ معاہدات اور ریاستی عرف سے بھی اس کی واضح ممانعت نہیں ملتی۔

فصل سوم: بعض استدلالات کا جائزہ

بعض حلقوں نے عہدِ رسالت کے بعض واقعات سے استدلال کرتے ہوئے بعض ان اقدامات کو، جن سے امان کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، جائز جنگی چال قرار دیا ہے۔ یوسف قرضاوی صاحب نے تو بعض احادیث کے ظاہری مفہوم سے جنگ کے دوران میں صریح جھوٹ کے جواز کے لیے بھی استدلال کیا ہے۔ ان استدلالات کا یہاں مختصراً جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

اس سلسلے میں اولین بات یہ ہے کہ جھوٹ کی ممانعت اور عہد شکنی کی ممانعت کا آپس میں بہت گہرا تعلق ہے لیکن قرضاوی صاحب سمیت کئی معاصر اہلِ علم نے ان کو ایک دوسرے سے الگ رکھنے کی کوشش کی ہے اور قرار دیتے ہیں کہ عہد شکنی کی اجازت کسی بھی صورت نہیں دی جاسکتی جبکہ جھوٹ کی اجازت مجبوری کی حالت میں مل جاتی ہے۔ وہ یہ بات نظر انداز کر دیتے ہیں کہ عہد شکنی اور جھوٹ کا آپس میں لازم و ملزوم کا تعلق ہے۔ چنانچہ عہد شکنی کرنے والا یا تو وعدہ کرتے وقت ہی جھوٹ بولتا ہے یا وعدہ کر چکنے کے بعد قول یا فعل سے اس وعدے کو جھوٹا کر دیتا ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ جناب قرضاوی پہلے ان دلائل کا ذکر کرتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حدیث میں کذب کی اجازت سے مراد توریہ ہے، نہ کہ محض جھوٹ، اور اس ضمن میں ان فقہائے کرام کے اقوال بھی پیش کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ عام حالات میں توریہ کا استعمال مکروہ ہے لیکن مجبوری کی حالت میں اس کی اجازت مل جاتی ہے؛ البتہ صریح جھوٹ کی اجازت نہیں ہے۔[۲۱] اس کے باوجود وہ حاجت اور ضرورت کی بنیاد پر نہ صرف اس کے جواز، بلکہ وجوب کے قائل ہو جاتے ہیں! اس ضمن میں جن واقعات اور روایات سے وہ استدلال کرتے ہیں، افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ ان سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔

۲۱۔ فقہ الجہاد، ج ۱، ص ۷۵۰۔۷۵۱

مثلاً سیرت ابن ہشام کے حوالے سے وہ یہ واقعہ ذکر کرتے ہیں کہ سفر ہجرت میں رسول اللہ ﷺ اور سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ ایک بوڑھے آدمی سے ملے اور اس سے قریش اور رسول اللہ ﷺ کے معاملے کی معلومات حاصل کرنی چاہیں۔ بوڑھے نے کہا کہ پہلے یہ بتائیں کہ آپ کن میں سے ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم ہمیں معلومات دے دو گے تو ہم بتا دیں گے۔ اس پر بوڑھے نے اپنی معلومات اور تجزیہ ان کو بتا دیا اور اس کے بعد پوچھا کہ آپ کن میں سے ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے اس کے جواب میں فرمایا: ہم پانی میں سے ہیں۔ بوڑھا یہ سمجھا کہ وہ عراق کے کسی مقام سے ہیں۔[۲۲] اسی نوعیت کا سوال آپ سے غزوۂ بدر کے موقع پر کیا گیا اور آپ نے یہی جواب دیا تو سائل یہ سمجھا کہ وہ نہر کے قریب کے علاقے سے ہیں جبکہ آپ کی مراد، جیسا کہ خود قرضاوی صاحب واضح کرتے ہیں، یہ تھی کہ ہم "اچھلتے پانی" سے پیدا کیے گئے ہیں (خلق من ماء دافق، جیسا کہ سورۃ الطارق میں فرمایا گیا)۔[۲۳]

قرضاوی صاحب مانتے ہیں کہ ان واقعات میں توریہ کا استعمال کیا گیا اور ان سے محض جھوٹ کے جواز کے لیے استدلال قطعاً غلط ہے۔[۲۴] تاہم آگے وہ اس حدیث کا ذکر کرتے ہیں جس میں تین حالات میں "کذب" کی اجازت دی گئی ہے اور اس کو قرضاوی صاحب صریح جھوٹ کی اجازت سمجھ لیتے ہیں۔ اس مقام پر وہ کعب بن اشرف کے قتل کا واقعہ ذکر کرتے ہیں جب محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں نے کعب بن اشرف کو اس کے محفوظ مقام سے نکالنے کے لیے اس سے کچھ ایسی باتیں کیں کہ وہ ان کے ساتھ چلا آیا۔[۲۵]

کیا محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے جو کچھ کعب بن اشرف سے کہا وہ توریہ تھا یا جھوٹ؟ ان کے اور ان کے دوستوں کے الفاظ کی تشریح جس طرح امام سرخسی نے کی ہے اسے ملاحظہ کیجیے۔

۲۲۔ ایضاً، ص ۷۵۱

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ ایضاً، ص ۷۵۲

۲۵۔ ایضاً

پہلے تو امام سرخسی واضح فرماتے ہیں کہ ابن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے جو اجازت طلب کی تھی وہ جھوٹ بولنے کی نہیں تھی بلکہ ایسے الفاظ بولنے کی تھی جن کا ایک مفہوم ابن اشرف کی مرضی کے مطابق رسول اللہ ﷺ کے خلاف جا سکتا تھا لیکن اس کا صحیح مفہوم بھی ممکن تھا اور ابن مسلمہ رضی اللہ عنہ کی مراد وہی ہوتی۔ چونکہ صحابہ کرام کو رسول اللہ ﷺ سے بے حد محبت تھی، اس لیے وہ معاریض اور توریہ میں بھی اس طرح کی بات کہنے سے ہچکچا رہے تھے۔ چنانچہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے اجازت طلب کی:

یا رسول اللہ ! نحن نقتلہ ، فائذن لنا ، فلنقل ، فانہ لابد منہ ۔[۲۶]

[اے اللہ کے رسول! ہم اسے قتل کریں گے تو آپ ہمیں اجازت دیں کہ ہم بات کر سکیں کیونکہ اس کے بغیر چارہ نہیں۔]

اس کی وضاحت امام سرخسی ان الفاظ میں کرتے ہیں:

ای : نخدعہ باستعمال المعاریض و اظہار النیل منک ۔[۲۷]

[یعنی ہم اس ذو معنی باتیں اور بظاہر آپ کے خلاف شکایت کر کے اس کے خلاف چال چلیں گے۔]

رسول اللہ ﷺ نے اس کی اجازت دی۔ چنانچہ جب یہ لوگ ابن اشرف کے پاس پہنچے تو ابو نائلہ رضی اللہ عنہ نے کہا:

کان قدوم ہذا الرجل علینا من البلاء ۔[۲۸]

[اس شخص کا آنا ہمارے لیے آزمائش ہے۔]

امام سرخسی وضاحت فرماتے ہیں:

یعنی : النبی ۔ و مرادہ من البلاء : النعمۃ ، فالبلاء یذکر بمعنی النعمۃ کما یذکر بمعنی الشدۃ ، فانہ من الابتلاء ، و ذالک یکون بہما ، کما قالت الصحابۃ: ابتلینا بالضراء فصبرنا ، و ابتلینا بالسراء فلم نصبر ۔[۲۹]

۲۶۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب ما لا یکون امانا ، ج۱ ص۱۸۹

۲۷۔ ایضاً۔

۲۸۔ ایضاً۔

[ان کا اشارہ نبی ﷺ کی طرف تھا اور آزمایش سے مراد نعمت تھی کیونکہ کبھی آزمایش بول کر نعمت مراد لی جاتی ہے اور کبھی اسے تکلیف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ یہ لفظ ابتلا کا مفہوم دیتا ہے جو نعمت اور تکلیف دونوں کے ذریعے ہوتی ہے۔ چنانچہ صحابہ نے اسی مفہوم میں کہا تھا: سختیوں سے ہمیں آزمایا گیا تو ہم ثابت قدم رہے لیکن جب خوشیوں سے ہماری آزمایش کی گئی تو ہم ثابت قدم نہ رہ سکے۔]

ابونائلہ رضی اللہ عنہ نے مزید کہا:

حاربتنا العرب ، و رمتنا عن قوس واحدة ، و تقطعت السبل عنا ، حتی جهدت الابدان ، و ضاع العيال ، و اخذنا بالصدقة ، و لا نجد ما ناكل ۔[30]

[عربوں نے ہم سے جنگ کی اور ایک ساتھ ہو کر ہم پر حملہ کیا اور ہم پر راستے بند کر دیے یہاں تک کہ ہمارے بدن تھک گئے، خاندان گم ہو گئے؛ اور دوسری جانب اس نبی نے ہم سے صدقہ لیا اور ہمارے پاس کھانے کو کچھ نہیں۔]

ظاہر ہے کہ ان میں کوئی بات ایسی نہیں تھی جسے جھوٹ کہا جا سکے اور ان میں سے ہر بات کے دو مفاہیم تھے۔ اسی بنا پر ان کی تاویل امام سرخسی کے اصولوں کے مطابق بہت آسان ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ خود قرضاوی صاحب یہ مانتے ہیں کہ ابن مسلمہ اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے ابن اشرف کو امان دینے کی تصریح نہیں کی۔[31] حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے کنایتاً بھی امان نہیں دی، جیسا کہ امام سرخسی نے واضح کیا ہے۔

اس امر کی مزید وضاحت کے لیے السیر الکبیر میں مذکور اس دلچسپ جزیے پر غور کریں۔ اگر دار الحرب میں مسلمان پکڑا گیا تو اس کے لیے دشمن پر حملہ جائز ہوگا اگر اس نے دشمن سے کہا:

انا رجل منكم ، او جئت اريد ان اقاتل معكم المسلمين ۔[32]

۲۹۔ ایضاً۔

۳۰۔ ایضاً، ص ۱۸۹۔۱۹۰۔

۳۱۔ فقه الجهاد، ج ۱، ص ۵۲۷

۳۲۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب ما لا یکون امانا ، ج ۱، ص ۱۸۵۔

[میں تم میں ایک آدمی ہوں، یا میں اس لیے آیا ہوں کہ تمھارے ساتھ مسلمانوں سے لڑوں ۔]

گویا اس نے جو کچھ کہا اس سے عقد امان وجود میں نہیں آیا ۔ امام سرخسی اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

لان هذا الذی قال لیس بامان منه لهم ۔ انما هو خداع باستعمال المعاریض ۔ فان معنی قوله : انا رجل منکم : ای آدمی من جنسکم ۔ و معنی قوله : جئت لاقاتل معکم المسلمین : ای اهل البغی ، ان نشطتم فی ذالک ۔ او اضمر فی کلامه : "عن" ؛ ای : جئت لاقاتل معکم دفعاً عن المسلمین ۔ (۳۳)

[کیونکہ اس نے جو کہا وہ ان کے لیے امان نہیں بلکہ ذو معنی الفاظ کے استعمال کے ذریعے ان کے خلاف چال تھی کیونکہ اس نے جو یہ کہا: میں تم میں سے ایک آدمی ہوں، تو اس کا مطلب یہ تھا کہ: میں تمھاری جنس میں سے ہی ایک آدمی ہوں ۔ اسی طرح جب اس نے یہ کہا کہ: میں اس لیے آیا ہوں کہ تمھارے ساتھ مسلمانوں سے لڑوں، تو اس کا مطلب یہ تھا کہ ان مسلمانوں سے جو بغاوت کرتے ہیں اگر تم اس کے لیے تیار ہو جاؤ ۔ ایک تاویل اس کے جملے کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ میں اس لیے آیا ہوں کہ تمھارے ساتھ مسلمانوں کے دفاع کے لیے لڑوں ۔]

ایک اور اہم اصول، جسے عام طور پر اس بحث میں لوگ نظر انداز کر دیتے ہیں، یہ ہے کہ یہ مسلمان تو قیدی اور دشمن کے قبضے میں تھا؛ اس لیے اگر اس کے الفاظ سے امان کا تاثر ملتا بھی تو اس کی جانب سے دی جانے والی امان کی کوئی قانونی حیثیت ہی نہیں تھی:

و لو کان هذا اللفظ امانا منه ، لم یصح ؛ لانه اسیر مقهور فی ایدیهم ؛ فکیف یؤمنهم ؟ انما حاجته الی طلب الامان منهم ۔ (۳۴)

[اگر یہ جملہ اس کی جانب سے امان دینے کا مفہوم دیتا ہے تب بھی اس امان کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے کیونکہ وہ تو قیدی اور ان کے ہاتھوں میں مغلوب ہے ۔ پس وہ کیسے انھیں امان

---

۳۳ ۔ ایضاً ۔

۳۴ ۔ ایضاً ص ۱۸۵ ۔ ۱۸۶ ۔

دے سکتا ہے؟ اسے تو خود ان سے امان مانگنے کی ضرورت ہے۔]

اس مقام پر امام شیبانی بعض آثار صحابہ پیش کرتے ہیں جن میں سے صرف ایک یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔ جب عبداللہ بن انیس رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ ﷺ نے خالد بن سفیان الہذلی کی طرف بھیجا اور آپ اس تک پہنچ گئے تو آپ نے کہا:

جئت لانصرک ؛ و اکثرک ؛ و اکون معک ۔(۳۵)

[میں اس لیے آیا ہوں کہ تمھاری مدد کروں، تمھیں زیادہ کردوں اور تمھارے ساتھ رہوں۔]

امام سرخسی واضح فرماتے ہیں کہ مدد سے ان کی مراد یہ تھی کہ میں تمھیں اسلام کی دعوت دوں اور برائی سے تمھیں روکوں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے صحابۂ کرام کو یہی تلقین کی تھی کہ ظالم کی مدد یہ ہے کہ اسے ظلم سے روک دیا جائے۔ اسی طرح وہ واضح فرماتے ہیں کہ 'زیادہ کرنے' سے ان کی مراد یہ تھی کہ تمھیں ٹکڑے ٹکڑے کردوں، اگر تم ایمان نہیں لائے۔ اسی طرح وہ توضیح کرتے ہیں کہ اس کے 'ساتھ ہونے' سے ان کی مراد یہ تھی کہ جب تک میں تمھیں قتل نہ کردوں میں تمھارے ساتھ ہوں گا۔

اس زاویے سے دیکھیں تو اصل ضرورت اس امر کی ہے کہ لوگوں کی تربیت اس طرح کی جائے کہ مجبوری کی صورت میں فوراً جھوٹ کی طرف لپکنے کے بجائے ایسے الفاظ استعمال کریں جو جھوٹ بھی نہ ہوں اور ان سے مقصد بھی حاصل ہو سکے۔ جناب قرضاوی البتہ اس امر کو نظرانداز کر کے یہ قرار دیتے ہیں کہ بعض حالات میں جھوٹ محض جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہو جاتا ہے!

اس کی مثال وہ یہ دیتے ہیں کہ اگر مسلمان دشمن کی قید میں آجائے اور وہ اس سے مسلمانوں کے راز پوچھیں تو اس مسلمان پر واجب ہوگا کہ وہ جھوٹ بولے۔(۳۶) یہ نہایت حیران کن بات ہے کہ یہاں توریہ کے وجوب کے بجائے وہ جھوٹ کے وجوب کی بات کر رہے ہیں۔ بلکہ توریہ سے بھی قبل اس مسلمان پر واجب یہ ہے کہ وہ صبر سے کام لے اور تمام اذیتیں برداشت کرلے۔ تاہم اگر اذیت اس کی برداشت سے باہر ہو جائے اور توریہ سے بھی کام نہ بن سکے بلکہ اس کے سامنے موت اور

۳۵۔ ایضاً، ص ۱۸۶۔

۳۶۔ فقہ الجہاد، ج ۱، ص ۷۵۴

جھوٹ میں کسی ایک کا انتخاب آ جائے تو پھر ایسی صورت میں وہ کیا کرے گا؟ اس سوال کا جواب پچھلے ابواب میں اکراہ کے مسائل پر بحث کے دوران میں دیا جا چکا ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ ایسی صورت میں اگر وہ جان بچانے کے لیے جھوٹ بولتا ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ ایسی حالت میں جھوٹ کی حرمت مرتفع ہوگئی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ اس کے جھوٹ سے کیا کسی اور کے حق پر کوئی اثر پڑتا ہے یا نہیں۔ اس کے بعد ہی اس فعل کی صحیح نوعیت متعین کی جا سکے گی اور اس کے بعد ہی اس فعل کے قانونی اثرات واضح ہو سکیں گے۔ (۳۷)

مثلاً اگر اس کے جھوٹ کی وجہ سے کسی اور شخص کو نقصان پہنچایا گیا، یا کوئی اور شخص پکڑا گیا، تو کیا اس کا وبال اس جھوٹ بولنے والے شخص پر نہیں ہوگا؟ کیا اگر کسی نے اکراہ تام کی صورت میں اپنی جان بچانے کے لیے کسی اور شخص کو قتل کیا تو اس کے لیے یہ قتل جائز ہوگا؟ ظاہر ہے کہ یہ قتل ناجائز ہی ہوگا خواہ اس کا قصاص اس مجبور شخص سے نہ لیا جا سکے۔ پس حالت اضطرار و اکراہ کا مطلب ''کھلی چھٹی'' نہیں ہے۔

۳۷۔ شرعی رخصتوں کی اقسام پر اضطرار کے ضمن میں تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔

باب ہشدہم:

قیدیوں کے متعلق قانون

فصل اول: بین الاقوامی میں قیدیوں کی حیثیت

قیدیوں کی حیثیت اور حقوق وفرائض کے متعلق بین الاقوامی قانون بنیادی طور پر تیسرے جنیوا معاہدے میں مذکور ہے۔ البتہ کچھ اضافی قواعد اور ضوابط جنیوا معاہدات کے اضافی ملحقات یعنی پروٹوکولز بالخصوص پہلے پروٹوکول میں بھی دیے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ ضواط رواجی قانون پر مبنی ہیں اور کچھ اس قانون کے قواعد عامہ ہیں۔ ان قواعد عامہ اور رواجی قانون کے ضوابط کی پابندی تمام ریاستوں پر واجب ہے۔ نیز چونکہ جنیوا معاہدات پر تمام ریاستوں نے دستخط کیے ہیں اس لیے ان کی پابندی بھی سب پر لازم ہے۔ البتہ اضافی پروٹوکول پر کئی ممالک نے دستخط نہیں کیے۔ اس لیے ان کی پابندی صرف انہی ریاستوں پر لازم ہے جنہوں نے اس پر دستخط کیے ہیں۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ پروٹوکول کے بعض ضوابط رواجی قانون کا بھی حصہ ہوں۔ پس وہ رواجی قانون کا حصہ ہونے کی وجہ سے سب پر لازم ہوں گے۔

آگے بڑھنے سے پہلے اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ بین الاقوامی قانون اس معاملے میں ''بین الاقوامی مسلح تصادم'' اور ''غیر بین الاقوامی مسلح تصادم'' میں فرق کرتا ہے۔ جیسا کہ باب دہم میں بیان ہو چکا ہے، جنیوا معاہدات اور پہلے اضافی پروٹوکول کا اطلاق بین الاقوامی مسلح تصادم پر ہوتا ہے۔ البتہ جنیوا معاہدات کی مشترک دفعہ ۳ اور دوسرے پروٹوکول کا اطلاق غیر بین الاقوامی مسلح تصادم پر ہوتا ہے۔ یہ بات بھی پہلے بیان ہو چکی ہے کہ پہلے پروٹوکول کی رو سے ''آزادی کی جنگ'' بین الاقوامی مسلح تصادم ہے۔

بین الاقوامی مسلح تصادم میں قانون ''مقاتل'' (Combatant) اور ''غیر مقاتل'' (Non-combatant) کی اصطلاحات استعمال کرتا ہے اور اس نے مقاتل کی حیثیت کے تعین کے لیے چار بنیادی شرائط مقرر کی ہیں، جن کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ غیر بین الاقوامی مسلح تصادم میں مقاتل کی حیثیت اور شرائط غیر متعلق ہیں۔ اس میں اصل معیار ''قتال میں براہ راست حصہ لینا'' (Direct Participation in Hostilities) ہے۔ جو شخص قتال میں براہ راست حصہ لے، اسے

لڑائی کے دوران میں نشانہ بنایا جاسکتا ہے اور جو لوگ قتال میں براہ راست حصہ نہیں لیتے انھیں نشانہ بنانا قانوناً جرم ہے۔ تاہم جو لوگ قتال میں براہ راست حصہ لیں انھیں بھی قانوناً مقاتل (Combatant) کی حیثیت حاصل نہیں ہوتی۔[۱] یہ اس قانون کی بہت بڑی کمزوری ہے۔ اس پر آگے بحث آرہی ہے۔

پہلے بین الاقوامی مسلح تصادم کی طرف آیئے۔ ۱۹۰۷ء کے چوتھے ہیگ معاہدے کے تحت وہ لوگ جو مندرجہ ذیل چار شرائط پوری کریں ان کو مقاتل کی حیثیت حاصل ہوتی ہے:

۱۔ ایسے شخص کی کمان کے ماتحت ہونا جو اپنے ماتحتوں کی کاروائی کے لیے ذمہ دار ہو؛

۲۔ غیر مقاتلین سے تمیز کے لیے مستقل علامت یا لباس کا استعمال؛

۳۔ واضح طور پر مسلح ہونا؛ اور

۴۔ جنگ کے قواعد اور آداب کی پابندی۔[۱]

یہی چار شرائط تیسرے جنیوا معاہدے میں دہرائی گئی ہیں۔[۲] اس کے تحت البتہ کچھ مزید لوگوں کو بھی مقاتل کی حیثیت دی گئی ہے۔ پہلے اضافی پروٹوکول کے تحت اس پر مزید اضافہ کرکے مزاحمتی گروہوں کو بھی مخصوص شرائط کے ساتھ مقاتل کی حیثیت دی گئی۔[۳] نیز بعض مخصوص حالات میں پہلی دو شرطوں کی پابندی میں تخفیف کی گئی۔ تاہم آخری دو شرطوں کی پابندی ہر حالت میں لازم کی گئی ہے۔[۴]

جن لوگوں کو بین الاقوامی مسلح تصادم میں مقاتل کی حیثیت حاصل ہوتی ہے وہ گرفتار ہونے کی صورت میں ''جنگی قیدی'' (Prisoners of War) کہلاتے ہیں۔ تیسرے جنیوا معاہدے کے تحت انہی جنگی قیدیوں کے حقوق اور فرائض کا تعین کیا گیا ہے۔ بین الاقوامی مسلح تصادم کے دوران جو لوگ قید کیے گئے اور ان کو جنگی قیدی کی حیثیت نہیں دی جاسکی تو ان کو ''محبوسین'' (Internees) کہا

۱۔ دفعہ ا

۲۔ دفعہ ۴ الف

۳۔ دفعہ ۴۳

۴۔ دفعہ ۴۴ (۳)

جاتا ہے۔ان دو حیثیتوں کے درمیان کوئی تیسری حیثیت بین الاقوامی قانون نے تسلیم نہیں کی۔

تاہم ''دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ'' کے نام سے جو سلسلہ ۲۰۰۱ء سے شروع ہوا ہے اس میں امریکا اور اس کے حواریوں نے سینکڑوں، بلکہ ہزاروں، لوگوں کو گرفتار اور قید کیا اور انہیں ''جنگی قیدی'' کی حیثیت دینے سے انکار کیا۔امریکا کا کہنا ہے کہ یہ لوگ ''دہشت گرد'' ہیں اور مقاتل کی شرائط پر پورا نہیں اترتے۔اس لیے یہ ''غیر قانونی مقاتل'' (Unlawful Combatants) ہیں اور یہ جنگی قیدی کی حیثیت کے مستحق نہیں ہیں۔[۵] اس موقف پر بین الاقوامی قانون کے ماہرین کی جانب سے مسلسل اعتراضات اور تنقید کی جارہی ہے۔خود امریکی سپریم کورٹ نے ہمدان کیس میں قرار دیا کہ ''حالت جنگ'' کا یہ مطلب نہیں ہے کہ امریکی انتظامیہ کو ''خالی چیک'' دے دیا گیا۔[۶] امریکی انتظامیہ کو قواعد اور ضوابط کی پابندی کرنی ہوگی اور اگر ان لوگوں کو جنگی قیدی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی تب بھی یہ کم از کم بنیادی انسانی سلوک اور کم از کم بنیادی قانونی تحفظات کے مستحق ہیں۔ امریکی سپریم کورٹ نے یہ بھی قرار دیا کہ بین الاقوامی قانون کے چند قواعد عامہ اور رواجی قانون کے بعض ضوابط ایسے ہیں جو ان لوگوں پر منطبق ہوتے ہیں۔ان میں ایک قاعدہ عامہ وہ ہے جسے ''مارٹن کا ضابطہ'' کہا جاتا ہے۔یہ ضابطہ چوتھے ہیگ معاہدے کے دیباچے میں مذکور ہے اور اسے بین الاقوامی قانون کا بنیادی قاعدہ مانا جاتا ہے:

۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Background Paper on Geneva Conventions and Persons Held by U.S. Forces, Prepared by the International Committee of the Red Cross, January 29, 2002; Daniel Kanstroom, *"Unlawful Combatants" in the United States: Drawing the Fine Line between Law and War*, Human Rights Magazine, Winter 2003, American Bar Association; Gabor Rona, *Interesting Times for International Humanitarian Law: Challenges Posed by "War on Terror"*, International Review of the Red Cross,

۶۔ Salim Ahmed Hamdan v. Donald H. Rumsfeld et al. 548 US 557 (2006)

Until a more complete code of the laws of war has been issued, the High Contracting Parties deem it expedient to declare that, in case not included in the Regulations adopted by them, the inhabitants and the belligerents remain under the protections and the rules and principles of the laws of nations, as they result from the usages established among civilised peoples, from the laws of humanity and the dictates of public consience.(7)

[جب تک جنگ کے قواعد کا کوئی مکمل ضابطہ نہیں دیا جاتا، معاہدہ کرنے والے تمام فریق یہ اعلان ضروری سمجھتے ہیں کہ ان حالات میں، جو ان کی جانب سے تسلیم کیے گئے موجودہ قواعد کے تحت نہیں آتے، تمام باشندے اور جنگجو قانون بین الاقوام کے ان اصول وضوابط کی حفاظت میں ہیں جو مہذب اقوام کے رواج اور انسانیت کے قوانین اور لوگوں کے اجتماعی ضمیر سے ثابت شدہ ہیں۔]

اسی طرح جنیوا معاہدات کی مشترک دفعہ ۳ کے تحت جو قواعد دیے گئے ہیں وہ نہ صرف غیر بین الاقوامی مسلح تصادم پر منطبق ہوتے ہیں بلکہ انہیں بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کے اساسی قواعد عامہ کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔ان کا ذکر آگے آئے گا۔

بعض قواعد جو رواجی قانون کا حصہ ہیں ہر قسم کے مسلح تصادم پر منطبق ہوتے ہیں اور مقاتل اور غیر مقاتل کی حیثیت سے قطع نظر ہر قسم کے افراد پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔ان کو ''اساسی ضمانتیں'' (Fundamental Guarantees) کہا جاتا ہے۔ان کا میں چند اہم یہ ہیں:

Civilian and persons *hors de combat* must be treated humanely.(8)

Torture, cruel or inhuman treatment and outrages upon personal dignity, in particular humiliating and degrading

---

۷۔ چوتھا ہیگ معاہدہ، ۱۹۰۷ء، دیباچہ، ساتواں پیراگراف

۸۔ ریڈ کراس کی تنظیم نے بڑی محنت سے رواجی آداب القتال کے قواعد اکٹھے کروائے ہیں:

Jean-Marie Henckaerts and Louise Doswald-Beck, *Customary International Humanitarian Law*, Vol: 1, Rules, (Cambridge University Press, 2005), Rule 87, p 306.

treatment, are prohibited.(9)

Rape and other forms of sexual violence are prohibited.(10)

Enforced disappearance is prohibited.(11)

Arbitrary deprivation of liberty is prohibited.(12)

No one may be convicted or sentenced, except pursuant to a fair trial affording all essential judicial guarantees.(13)

The convictions and religious practices of civilians and persons *hors de combat* must be respected. (14)

[عام شہریوں اور جنگ سے باز آئے ہوئے لوگوں کے ساتھ مبنی بر انسانیت سلوک کیا جائے گا۔
تشدد، ظلم، غیر انسانی سلوک اور عزت نفس پر حملہ، بالخصوص ذلت آمیز سلوک اور تحقیر ممنوع ہیں۔
جنسی زیادتی اور ہر قسم کا جنسی تشدد ممنوع ہے۔
زبردستی غائب کرنا ممنوع ہے۔
غیر قانونی طریقے پر آزادی محدود کرنا ممنوع ہے۔
کسی کو مجرم نہیں قرار دیا جائے گا، نہ ہی اسے کوئی سزا سنائی جاسکے گی جب تک اس پر باقاعدہ مقدمہ نہ چلایا جائے جس میں اسے تمام قانونی تحفظات دیے گئے ہوں۔]

تیسرے جینوا معاہدے کے تحت جنگی قیدیوں کے متعلق جو قواعد وضوابط دیے گئے ہیں ان میں چند اہم یہ ہیں:

۱۔ جنگی قیدیوں کے ناموں اور دیگر تفصیلات سے فوری طور پر ریڈ کراس کی تنظیم کو آگاہ کیا جائے گا۔(۱۵)

۹۔ ایضاً، قاعدہ ۹۰ (ص ۳۱۵)

۱۰۔ ایضاً، قاعدہ ۹۳ (ص ۳۲۳)

۱۱۔ ایضاً، قاعدہ ۹۸ (ص ۳۴۰)

۱۲۔ ایضاً، قاعدہ ۹۹ (ص ۳۴۴)

۱۳۔ ایضاً، قاعدہ ۱۰۰ (ص ۳۵۲)

۱۴۔ ایضاً، قاعدہ ۱۰۴ (ص ۳۷۵)

۱۵۔ تیسرا جینوا معاہدہ، دفعات ۱۲۲۔۱۲۳

۲۔ انہیں اپنے خاندان کے ساتھ رابطے کی اجازت ہوگی۔[۱۶]

۳۔ انہیں صاف ستھری جگہ میں رہائش دی جائے گی۔[۱۷]

۴۔ ان کی خوراک اور صحت کا خصوصی خیال رکھا جائے گا۔[۱۸]

۵۔ ان سے مناسب غیر فوجی کام لیا جا سکتا ہے بشرطیکہ ان کو مناسب معاوضہ دیا جائے۔[۱۹]

۶۔ ان پر قید کرنے والوں کے قانون کا اطلاق ہوگا اور اس قانون کے تحت انہیں سزا بھی دی جا سکتی ہے بشرطیکہ وہ سزا باقاعدہ مقدمہ چلانے کے بعد دی جائے اور اس مقدمے میں تمام بنیادی قانونی قواعد کا خیال رکھا جائے۔[۲۰]

۷۔ بعض مخصوص حالات میں سزائے موت بھی دی جا سکتی ہے۔[۲۱]

۸۔ ریڈ کراس کی تنظیم یا کسی اور غیر جانبدار تنظیم کے عہدیداروں کو اجازت ہوگی کہ وہ قیدیوں سے تنہائی میں ملاقات کریں اور ان کی حالت کا جائزہ لیں۔[۲۲]

۹۔ شدید بیمار قیدیوں کو فوری طور پر رہا کیا جائے گا۔[۲۳]

۱۰۔ جنگ کے خاتمے کے فوراً بعد جنگی قیدیوں کی رہائی لازمی ہے۔[۲۴]

۱۶۔ ایضاً، دفعہ ۴۸

۱۷۔ ایضاً، دفعات ۲۹۔۳۰

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ ایضاً، دفعات ۴۹۔۵۰ اور ۶۲

۲۰۔ ایضاً، دفعات ۸۲۔۱۰۸

۲۱۔ ایضاً، دفعہ ۱۰۰

۲۲۔ ایضاً، دفعات ۹۔۱۰

۲۳۔ ایضاً، دفعہ ۱۰۹

۲۴۔ ایضاً، دفعہ ۱۱۸۔ تاہم اس معاہدے میں اس کی تصریح نہیں کی گئی کہ ''جنگ کے خاتمے'' سے کیا مراد ہے؟ چنانچہ مثال کے طور پر عراق پر ۲۰۰۳ء میں امریکی قبضہ مکمل ہو چکا ہے لیکن ابھی تک امریکا خود کو عراقی قیدیوں کو رہا کرانے کا پابند نہیں سمجھتا کیونکہ امریکی دستور کے مطابق جنگ کے شروع ہونے یا ختم ہونے کے

جہاں تک غیر بین الاقوامی مسلح تصادم میں قید ہونے والے افراد کے حقوق و فرائض کا تعلق ہے
ان میں سے کچھ تو وہ ہیں جو اوپر ''اساسی ضمانتوں'' کے عنوان کے تحت ذکر کیے گئے۔اس کے علا
مارٹن کے ضابطے اور دیگر قواعد عامہ کا بھی ان پر اطلاق ہوتا ہے۔مزید برآں، ان پر جنیوا معاہدا
کی مشترک دفعہ ۳ کا اطلاق ہوتا ہے۔(۲۵)

جہاں تک جنگی قیدیوں کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ ہے اس کے بارے میں تو دو رائیں نہ
ہوسکتیں۔شریعت نے جہاں عام طور پر تمام انسانوں کے ساتھ احسان اور نیکی کا حکم دیا ہے و
قیدیوں کے ساتھ بالخصوص بھی نیکی اور احسان کا حکم دیا ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا . إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا . إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا (سورۃ الدھر، آیت ۸تا۱۰)

[اور وہ مسکین، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں اس کی محبت کے باوجود (یہ عقیدہ رکھتے ہوئے کہ) ہم تمہیں اللہ کی خوشنودی کے لیے کھلا رہے ہیں، ہم تم سے کوئی بدلہ نہیں چاہتے نہ ہی تمہیں ممنون احسان کرنا چاہتے ہیں، ہمیں تو اپنے رب کی طرف سے ایک بہت ہی سخت مصیبت والے طویل دن کا خوف ہے۔]

رسول اللہ ﷺ نے خود بھی قیدیوں کے ساتھ حسن سلوک کا بہترین نمونہ پیش کیا اور آپ
اتباع میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی کی اس شاندار مثالیں قائم کیں۔

البتہ عصر حاضر میں جاری مسلح تصادم اور ان کے متعلق بین الاقوامی قانون کے تناظر میں بعض
مسائل ایسے ہیں جن پر تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔

اولاً: کیا غیر مقاتلین کو قید کیا جاسکتا ہے؟

ثانیاً: کیا جنگ کے خاتمے پر قیدیوں کے بلا معاوضہ رہا کرنے کا قانون شریعت سے متصادم ہے

ثالثاً: بین الاقوامی قانون کے تحت مطالبات منوانے کے لیے جنگی قیدیوں کو یرغمال بنانے

اعلان کا اختیار امریکی صدر کو ہے جس نے ابھی تک عراق میں جنگ کے خاتمے کا اعلان نہیں کیا!

۲۵۔ اس کی کچھ تفصیل باب بست و سوم میں آ رہی ہے۔

ممانعت ہے اور اسے دہشت گردی میں شمار کیا جاتا ہے۔[۲۶] کیا اسلامی قانون کے تحت جنگی قیدیوں کو یرغمال رکھنا جائز ہے؟

رابعاً: غیر مسلموں کے قبضے میں مسلمان قیدیوں کے متعلق دارالاسلام کے باشندوں کی کیا ذمہ داری ہے اور وہ مسلمان قیدی رہا ہوں تو ان کی کیا حیثیت ہوگی؟

فصل دوم: غیر مقاتلین قیدی ۔ السبی

فقہاء نے جنگ میں قید ہونے والے افراد کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا تھا: أسری اور سبی ۔ أسری ان کو کہا جاتا تھا جو مقاتلین ہوتے ۔ جبکہ غیر مقاتلین قیدیوں کو "سبی" کہا جاتا تھا۔[۲۷] باب سیزدہم میں ہم تفصیل سے واضح کر چکے ہیں کہ فقہاء نے اگرچہ بالعموم دشمن کے مردوں کو مقاتل اور اس کی عورتوں اور بچوں کو غیر مقاتل قرار دیا تھا لیکن اس کی وجہ دراصل یہ تھی کہ اس وقت عموماً تمام مرد بالفعل جنگ میں حصہ لیتے تھے یا کم از کم ان میں بالقوۃ اس کی صلاحیت تھی۔ تاہم اس دور میں بھی جو مرد جنگ میں حصہ نہیں لیتے تھے ان پر فقہاء نے مقاتل کے احکام کا اطلاق نہیں کیا۔ ہم یہ بھی واضح کر چکے ہیں کہ عصر حاضر میں تمام "غیر فوجی" آبادی کو غیر مقاتل قرار دیا گیا ہے اور یہ بات شریعت سے متصادم نہیں ہے بلکہ اس کے مقاصد اور قواعد سے ہم آہنگ ہے۔ باب ہذا کی فصل اول میں ہم یہ بھی واضح کر چکے ہیں کہ جنیوا معاہدات کے تحت ایسے قیدیوں کو جو مقاتل نہیں ہوتے Internees کہا جاتا ہے۔ اب اصل مسئلہ یہ ہے کہ فقہاء کے مطابق سبی کو غلام بنایا جا سکتا تھا جبکہ معاصر بین الاقوامی قانون کی رو سے غلام بنانا قطعاً ناجائز ہے۔ اس لیے اس مسئلے پر ذرا تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔

فقہاء سبایا کے متعلق مسلمان حکمران کے چار اختیارات کے جواز و عدم جواز پر بحث کرتے ہیں: سزائے موت (القتل)، غلام بنانا (الاسترقاق)، فدیہ لے کر یا کسی قیدی کے ساتھ تبادلے کے

۲۶۔ دیکھیے:

Article 12, International Convention against the Taking of Hostages, 1979

ذریعے رہائی (المفاداة بالمال أو بالنفس)اور بغیر کسی عوض کے رہائی (المنّ)۔

القتل : اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر سبایا میں کسی نے قتال میں براہ راست حصہ نہیں لیا تھا (اس کی غیر مقاتل کی حیثیت برقرار رہی) تو اس کو قید کرنے کے بعد قتل نہیں کیا جا سکتا۔[۲۸] اس کی وجہ باب دوازدہم میں گزر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگ میں عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا ہے۔ ظاہر ہے کہ جنگ کے دوران میں انہیں قتل نہیں کیا جا سکتا تو جنگ کے بعد انہیں کیسے قتل کیا جا سکتا ہے؟ اسی طرح اس پر بھی اتفاق پایا جاتا ہے کہ اگر غیر مقاتلین میں کسی نے جنگ میں حصہ لیا تو جنگ کے دوران میں اسے قتل کیا جا سکتا ہے۔ تاہم اس امر پر فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر سبایا میں کسی نے جنگ میں حصہ لیا تو کیا قید کرنے کے بعد اسے قتل کیا جا سکتا ہے؟ جمہور فقہاء اس کے قائل ہیں کہ انہیں قتل کیا جا سکتا ہے جبکہ احناف کا قول یہ ہے کہ انہیں قید کر دینے کے بعد قتل نہیں کیا جا سکتا۔[۲۹]

مفاداة بالمال أو بالنفس : شافعی فقہاء سبایا کے معاملے میں **مفاداة بالنفس** کے بھی جواز کے قائل ہیں اور **مفاداة بالمال** کے بھی۔[۳۰] مالکی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ **مفاداة بالنفس** جائز اور **مفاداة بالمال** ناجائز ہے۔[۳۱] حنبلی فقہاء کے نزدیک یہ دونوں کام ناجائز ہیں، البتہ ضرورت کی بنیاد پر وہ **مفادلة بالنفس** کو جائز قرار دیتے ہیں۔[۳۲] حنفی فقہا کے متعلق بھی عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے لیکن آگے ہم وضاحت کریں گے کہ یہ حنفی مذہب نہیں ہے۔

۲۷۔ المبسوط، کتاب السیر، باب ما أصیب فی الغنیمة مما أصابه المشرکون من مال المسلم، ج ۱۰، ص ۶۰

۲۸۔ الهدایة، کتاب السیر، باب کیفیة القتال، ج ۲، ص ۳۸۰؛ المدونة الکبری، ج ۳، ص ۶؛ المغنی، ج ۸، ص ۳۷۷

۲۹۔ الهدایة، کتاب السیر، باب کیفیة القتال، ج ۲، ص ۳۸۱

۳۰۔ بدایة المجتهد، ج ۱، ص ۳۷۱؛ المحلی بالآثار ج ۷، ۲۹۷

۳۱۔ ایضاً

۳۲۔ المدونة الکبری، ج ۳، ص ۹

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اگر کوئی بچہ ماں باپ کے بغیر مسلمانوں کی قید میں آیا اور وہ اسے دارالاسلام لے آئے جبکہ اس کے والدین دار الحرب میں رہ گئے تو حنفی اور شافعی فقہاء کے مطابق یہ بچہ مسلمان فرض کیا جاتا ہے اور اس کا واپس دار الحرب بھجوانا ان کے نزدیک قطعی طور پر ناجائز ہے خواہ وہ **مفاداة بالنفس** کے طریقے سے ہو یا **مفاداة بالمال** کے طریقے سے۔(۳۳)

المنّ : مالکی فقہاء کے نزدیک حکمران کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مناسب سمجھے تو سبایا کو بغیر عوض کے رہا کردے اور دار الحرب جانے دے۔(۳۴) شافعی اور حنبلی فقہاء کے نزدیک یہ کام اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ حکمران مجاہدین کو عوض کی ادائیگی کردے کیونکہ سبایا مجاہدین کی ملک میں آچکے تھے۔(۳۵) حنفی فقہاء کے نزدیک حکمران سبایا کو دار الحرب میں جانے کے لیے نہیں رہا کرسکتا۔ البتہ رہائی کی یہ صورت ان کے نزدیک جائز ہے کہ وہ عقد ذمہ کے ذریعے دار الاسلام میں مستقل اقامت اختیار کرلیں۔(۳۶)

الاسترقاق : فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سبایا کو حکمران غلام بنا سکتا ہے۔(۳۷)

جہاں تک سبایا کو اس صورت میں قتل کردینے کا تعلق ہے جب انہوں نے جنگ میں باقاعدہ حصہ لیا ہو تو اس کو معاصر بین الاقوامی قانون سے متصادم نہیں قرار دیا جاسکتا۔ البتہ بچوں کے متعلق حنفی فقہاء کی رائے ہی راجح لگتی ہے کہ اگر انہوں نے جنگ میں حصہ بھی لیا تو انہیں قید کرلینے کے بعد انہیں قتل نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم معاصر بین الاقوامی قانون کی رو سے سبایا کے لیے استرقاق، یا مفاداة بالمال اور مفاداة بالنفس ناجائز ہیں اور ریاستوں پر لازم کیا گیا ہے کہ سبایا کو جنگ کے خاتمے پر بغیر

۳۳۔ شرح کتاب السیر الکبیر، باب ،ج ،ص؛ المغنی ، ،ج ۸،ص ۳۷۶

۳۴۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب ما أصیب فی الغنیمة مما کان المشرکون أصابوه من مال المسلم ،ج ۱۰،ص ۷۱۔۷۲؛ الأحکام السلطانیة ،ص ۲۹

۳۵۔ الأحکام السلطانیة ،ص ۲۹

۳۶۔ الهدایة ، کتاب السیر ، باب الغنائم و قسمتها ،ج ۲،ص ۳۸۴

۳۷۔ اس اجماع کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے طرز عمل سے سبایا کو غلام بنانے کا جواز قطعی طور پر ثابت ہے۔

عوض کے رہا کر کے اپنے ملک جانے دے۔ کیا یہ قانون اسلامی شریعت سے متصادم ہے؟ اس پر بحث اگلی فصل میں آرہی ہے۔

فصل سوم: مقاتلین قیدی ـ الأسری

قرآن کریم نے بظاہر ان کے متعلق دو آپشن دیے ہیں: منّ یا فداء ، یعنی بغیر معاوضے کے یا عوض لے کر رہائی۔

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا (سورۃ محمد، آیت ۴)

[پس جب تمہاری کافروں سے ساتھ مڈبھیڑ ہو تو ان کی گردنیں مارنی ہیں۔ یہاں تک کہ جب تم ان کو اچھی طرح کچل دو تب قیدیوں کو مضبوط باندھو۔ اس کے بعد چاہے احسان کر کے رہا کر دو یا فدیہ لے کر، یہاں تک کہ لڑائی اپنے ہتھیار ڈال دے۔]

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، فداء کے مفہوم میں فداء بالمال بھی شامل ہے اور فداء بالنفس بھی۔ تاہم فقہاء قیدیوں کے حوالے تین مزید اختیارات کے جواز اور عدم جواز پر بھی بحث کرتے ہیں:

۱۔ قتل

۲۔ استرقاق؛ اور

۳۔ انہیں ذمی بنانا۔

احناف اس کے قائل ہیں کہ قیدیوں کو ذمی بنا کر رہا کیا جا سکتا ہے۔[۳۸] ذمی بنانا یقیناً منّ کے مفہوم میں داخل ہے کیونکہ ذمی دار الاسلام کا آزاد باشندہ ہوتا ہے۔[۳۹] ظاہریہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حکمران ان کو صرف اس صورت میں ذمی بنا سکتا ہے جب وہ خود اس کے لیے درخواست

۳۸۔ اس کی دلیل کے طور پر عام طور پر ذکر کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر فتح کرنے کے بعد مفتوحین کو ذمی بنایا۔ اسی طرح سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق کے لوگوں کو ذمی بنایا تھا۔ (المبسوط ، کتاب السیر ، ج ۱۰، ص ۱۸۔۱۹)

۳۹۔ الهداية ، كتاب السير ، باب الغنائم و قسمتها ، ج ۲، ص ۳۸۴

ب۔ تاہم ان میں اس پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا حکمران پر ان کی درخواست ماننا لازم ہے یا نہیں۔
ں اختلاف کی وجہ یہود خیبر کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے طرز عمل کی تعبیر پر اختلاف ہے۔

مولانا مودودی نے رائے ظاہر کی ہے کہ مَنّ سے مراد صرف بغیر عوض کے رہا کرنا ہی نہیں ہے ہ اگر انہیں قید میں رکھ کر ان پر احسان کیا جائے تو یہ بھی مَنّ کے مفہوم میں شامل ہے۔[40] بلکہ ں سے بھی آگے بڑھ کر انہوں نے یہ بھی قرار دیا ہے کہ قیدیوں کو غلام بنا کر رکھنا بھی اس کے مفہوم ں داخل ہے کیونکہ اسلامی شریعت کی رو سے غلام کو بہت سے حقوق حاصل ہوتے ہیں۔[41]

تاہم یہ موقف صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ آیت کا سیاق و سباق اور فداء کے ساتھ مَنّ کا ابل اس پر دلالت کرتے ہیں کہ مَنّ سے یہاں مراد عام احسان کا رویہ نہیں ہے بلکہ بغیر عوض کے ہا کرنا ہے۔

فقہاء بالعموم قیدیوں کے قتل اور استرقاق کے جواز کے قائل ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس جواز کی یاد کیا ہے؟ اگر فقہاء کا استدلال رسول اللہ ﷺ کے طرز عمل سے تھا تو رسول اللہ ﷺ کے رز عمل کی بنیاد کیا تھی؟

مولانا مودودی کی رائے یہ ہے کہ قرآنی نص نے دو اختیارات ذکر کیے ہیں تو اس کا یہ مطلب ہیں کہ حکمران کو دیگر اختیارات حاصل نہیں ہیں۔[42] تاہم یہ رائے اس لیے قوی نہیں لگتی کہ آیت کریمہ میں ''اما ... واما'' کی ترکیب استعمال ہوئی ہے جو بظاہر حصر کو مستلزم ہے۔[43] اس لیے کچھ بے باک لوگوں نے سرے سے اس کا ہی انکار کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی قیدیوں کو غلام بھی نایا تھا یا قتل بھی کیا تھا۔ انہوں نے اس قسم کی ساری روایات کو ''عجمی سازش'' کہہ کر مسترد کر دیا۔[44]

۴۰۔ الجہاد فی الاسلام، ص ۲۵۲

۴۱۔ تفہیم القرآن، ج ۵، ص ۱۴

۴۲۔ ایضاً، ص ۱۳۔۱۸

۴۳۔ طبری، جامع البیان، ج ۲۶، ص ۲۴

۴۴۔ غلام احمد پرویز، غلام اور لونڈیاں (لاہور: ادارۂ طلوع اسلام، ۱۹۸۴ء)، ص ۸۔ جاوید احمد غامدی صاحب کی بھی یہی رائے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قیدیوں کو غلام نہیں بنایا۔ تاہم وہ ان روایات کو عجمی

امام سرخسی کا کہنا ہے کہ سورۃ التوبۃ کی آیت ۵ میں دشمن کے لوگوں کو قتل کرنے اور قید کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔اس لیے اس آیت نے سورۃ محمد کی آیت کو منسوخ کر دیا۔ (۴۵) گویا سورۃ التوبۃ کی آیت میں "حیث وجدتموھم" کے عموم میں جنگی قیدی بھی شامل ہیں اور اس وجہ سے قیدیوں کو سزائے موت دینے کا جواز اس آیت سے ثابت ہوتا ہے۔امام سرخسی کی یہ دلیل بھی بہت قوی ہے کہ قتل کی علت چونکہ محاربہ ہے جس کا ارتکاب ان لوگوں نے کیا ہے جنھوں نے جنگ میں براہ راست شرکت کی ،اس لیے ان محاربین کو جیسے جنگ کے دوران میں قتل کیا جا سکتا ہے ایسے ہی قید کر لینے کے بعد بھی انھیں سزائے موت دی جا سکتی ہے۔ (۴۶)

البتہ اس بات پر توجہ رہے کہ چونکہ رسول اللہ ﷺ نے بالعموم قیدیوں کو سزائے موت دینے سے گریز کیا ہے اس لیے اس سزا کو حد نہیں کہا جا سکتا، بلکہ اس کی نوعیت "سیاسۃ" دی جانے والی سزا کی تھی جو حکمران کی صوابدید پر صرف ان لوگوں کو دی جاتی ہے جنھیں سزائے موت دینا مسلمانوں کی عمومی مصلحت،اور ان مجرموں کی جانب سے فساد کے خاتمے، کے لیے ضروری ہو۔ (۴۷)

جناب جاوید احمد غامدی کی رائے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا طرز عمل سورۃ محمد کی آیت کے عین مطابق تھا اور انہوں نے ہمیشہ قیدیوں کو یا معاوضہ لے کر رہا کیا ہے یا بغیر عوض کے۔عام طور پر آپ قیدیوں کو بلا معاوضہ رہا کرتے تھے اور اس کی سینکڑوں مثالیں موجود ہیں۔کبھی آپ قیدیوں کا تبادلہ کرتے یا کسی اور عوض پر انہیں رہا کر دیتے۔بنو مصطلق کے تمام قیدیوں کو صحابہ نے تقسیم کے بعد از خود آزاد کیا کیونکہ آپ نے اس قبیلے کی ایک خاتون (سیدہ جویریہ رضی اللہ عنہا) سے شادی کی۔ کبھی ایسا ہوا کہ اگر کچھ صحابہ قیدیوں کو رہا کرنے پر آمادہ نہ تھے تو انہیں معاوضہ دے کر قیدیوں کو رہا کروایا۔ (۴۸) یہ ساری باتیں صحیح ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ جب آپ نے ایک بار قیدیوں کو تقسیم کیا تو

سازش کہہ کر مسترد کرنے کے بجائے ان میں سے کچھ کی تاویل کرتے ہیں اور کچھ کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

۔ قانون جہاد، ص ۲۷۲۔۲۷۶)

۴۵۔ المبسوط، کتاب السیر، ج ۱۰، ص ۲۹

۴۶۔ ایضاً

۴۷۔ سیاسہ کے تصور پر باب ۲۲ میں تفصیلی بحث آرہی ہے۔

لیا ان کو غلام نہیں بنایا گیا اور کیا صحابہ کو ان پر مالکانہ حقوق نہیں دیے گئے؟ اگر وہ غلام نہیں بنائے گئے بعض صحابہ کو معاوضہ کس چیز کا دیا گیا؟

ڈاکٹر وھبہ الزحیلی مانتے ہیں کہ بعض مواقع پر قیدیوں کو غلام بنایا گیا مگر وہ اسے معاملہ المثل قرار دیتے ہیں۔(۴۹) لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا معاملہ بالمثل کی بنیاد پر قرآنی ں پر اضافہ یا قرآنی نص سے انحراف کیا جاسکتا ہے؟ اسی طرح یہود بنو قریظہ کے مقاتلین کو آپ نے قتل کر دیا اور غیر مقاتلین کو غلام بنایا۔ عصر حاضر کے اکثر مسلمان اہل علم اسے اس بنیاد پر جواز عطا رتے ہیں کہ ایک تو یہ ثالث کا فیصلہ تھا اور ثالث بھی یہود نے ہی مقرر کیا تھا۔ دوسرے یہ تورات کا فیصلہ تھا جو ان پر نافذ ہوا۔(۵۰) سوال پھر وہی ہے کہ کیا ثالث کے فیصلے یا تورات کے حکم کی بنیاد قرآن کا حکم ترک کیا جاسکتا ہے؟(۵۱)

البتہ مولانا مودودی کے اٹھائے گئے یہ سوالات کافی وزن رکھتے ہیں کہ جب دشمن کو معلوم ہو کہ پ کے پاس صرف دو اختیارات ہیں: معاوضہ لے کر رہائی یا بغیر معاوضے کے رہائی، تو پھر وہ عاوضہ کیوں دے گا یا قیدیوں کا تبادلہ کیوں کرے گا؟ وہ تو کہے گا کہ معاوضہ نہ دیا جائے تاکہ یہ بغیر عاوضے کے قیدیوں کو رہا کر دیں۔ پھر اس صورت میں کیا کیا جائے گا جب دشمن مسلمانوں کے یدیوں کو قتل اور غلام بھی بنا رہا ہو؟ کیا اس صورت میں بھی مسلمان ان کے قیدیوں کو بغیر معاوضے کے رہا کریں گے؟ امام سرخسی کا اٹھایا گیا یہ نکتہ اپنی جگہ نہایت اہم ہے کہ دشمن کے ان جنگجوؤں کو بغیر عوض کے یا مالی معاوضہ لے کر رہا کر دینے سے کیا ہم دشمن کی قوت میں اضافہ نہیں کریں گے؟

۴۸۔ قانون جہاد، ص ۲۷۲۔۲۷۶

۴۹۔ آثار الحرب، ص ۴۴۲۔۴۴۵

۵۰۔ ایضاً، ص ۴۳۶؛ الجہاد فی الاسلام، ص ۳۰۶۔۳۱۰

۵۱۔ ظاہر ہے کہ ثالث کا فیصلہ یا تورات کا حکم تبھی قابل قبول ہوگا جب وہ اسلامی قانون سے متصادم نہ ہو۔

فصل چہارم: جنگی قیدیوں کے متعلق حنفی مذہب کی تحقیق

عام طور پر قیدیوں کی رہائی سے متعلق حنفی فقہا کے مسلک کو سمجھنے میں لوگوں کو بہت سی غلط فہمیاں لاحق ہوئی ہیں، اس لیے یہاں ایک خاص ترتیب سے حنفی مذہب کے اصول ذکر کیے جاتے ہیں۔ یہ تمام اصول امام شیبانی کی السیر الکبیر سے لیے گئے ہیں، اس لیے اس امر میں کوئی اشتباہ نہیں پایا جاتا کہ یہی حنفی مذہب ہے۔

امام شیبانی نے مسلمان قیدی کی رہائی یقینی بنانے کے لیے درج ذیل قواعد ذکر کیے ہیں:

اولاً: کوشش کی جائے گی کہ مسلمان قیدی کو کسی عوض کے بغیر رہا کرالیا جائے؛(۵۲)

ثانیاً: اگر کچھ عوض دینا ہی مجبوری ہے تو پھر مالی معاوضہ دے کر اسے رہا کیا جائے گا؛(۵۳)

ثالثاً: اگر مالی معاوضے کے ذریعے بھی رہائی ممکن نہ ہو تو رہائی کے عوض میں اسلحہ بھی دیا جاسکتا ہے؛(۵۴)

رابعاً: اگر اسلحہ دے کر بھی اس کی رہائی نہ کرائی جاسکتی ہو تو پھر اس کی رہائی یقینی بنانے کے لیے فریق مخالف کے ساتھ قیدیوں کا تبادلہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ (۵۵)

اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ امام شیبانی نے متن میں اس معاملے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ امام سرخسی نے صراحتاً اسے امام ابوحنیفہ کی ''اظہر الروایتین'' کہا ہے۔

نیز یہ بات دشمن کے اسری، یعنی مقاتلین قیدیوں، کے لیے ہے؛ تو سبایا، یعنی غیر مقاتلین قیدیوں، کے لیے تو بدرجۂ اولی یہی حکم ہوگا۔

باقی رہی بات مفاداۃ بالمال کی، یعنی کیا دشمن سے مال لے کر اس کے قیدیوں کو رہا کیا جاسکتا ہے؟ تو حنفی فقہا اصولاً اس کے مخالف ہیں کیونکہ دشمن کے کسی اہم جنگجو کو قید کر کے دشمن کو زیادہ نقصان

۵۲۔ شرح کتاب السیر الکبیر، باب المفاداۃ بالاسراء وغیرھم من الاموال، ج ۴، ص ۳۲۷۔۳۲۸۔

۵۳۔ ایضاً

۵۴۔ ایضاً

۵۵۔ ایضاً، باب من الفداء، ج ۴، ص ۲۹۶۔۲۹۷

پہنچایا جا سکتا ہے اور اس کے مقابلے میں مال کی حیثیت کچھ بھی نہیں ہے۔ البتہ اگر دشمن کا قیدی غیر اہم ہو اور مالی معاوضہ لینے میں ہی مسلمانوں کی مصلحت ہو تو ظاہر ہے کہ اسے جائز سمجھا جائے گا۔ پس اصل اصول یہ ہے کہ مسلمانوں کا مفاد کس امر میں ہے اور دشمن کو زیادہ نقصان کس طرح پہنچایا جا سکتا ہے؟

اسی طرح حنفی فقہا دشمن قیدی کے بلاعوض رہا کرنے کے عمل کو تبھی جائز کہتے ہیں جب اس کے ذریعے مسلمانوں کو نقصان نہ پہنچتا ہو۔ چنانچہ انھوں نے اسے جائز قرار دیا ہے کہ دشمن قیدیوں کو ذمی بنا کر رہا کرالیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ذمی آزاد باشندے ہوتے ہیں، غلام نہیں ہوتے اور حنفی فقہ کی رو سے ان کی جان اور مال کو وہی عصمت حاصل ہوتی ہے جو مسلمان کی جان و مال کی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کا قتل کر دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔

البتہ اس مخصوص نوعیت کے ذمی کو اس کے پرانے دار الحرب کی طرف لوٹنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ معاصر بین الاقوامی قانون میں بھی اس نوعیت کی بعض مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی جنگجو کسی غیر جانب دار ریاست میں داخل ہو جائے تو غیر جانب دار ریاست اسے پابند کر سکتی ہے کہ وہ اس ریاست کی حدود سے باہر نہیں جائے گا۔

اگر قیدی دار الاسلام میں مستقل اقامت اختیار نہیں کرنا چاہتا تو دار الاسلام کا حکمران بھی یہ خطرہ نہیں لے سکتا کہ اسے رہا کر کے دشمن کی قوت میں اضافے کا باعث بنے۔ اسی طرح بعض قیدی اتنے خطرناک ہو سکتے ہیں کہ حکمران انھیں کسی صورت کوئی رعایت دینے کا روادار نہ ہو تو اس صورت میں اس کے محاربے کے باعث اسے سزائے موت بھی دی جا سکتی ہے۔

پس ہر قیدی کا معاملہ الگ الگ دیکھا جائے گا اور قیدی اور اس کی حکومت کے ساتھ مذاکرات اور مختلف عوامل کو دیکھ کر ہی حکمران بالآخر کوئی فیصلہ کرتا ہے۔ اس لیے یہ معاملہ بنیادی طور پر سیاسہ اور مصلحہ کے قواعد کے تحت آتا ہے۔[۵۶]

۵۶۔ معاصر دنیا میں بھی باوجود اس کے، کہ تمام ریاستوں نے جنیوا معاہدات پر دستخط کیے ہوئے ہیں، عملاً قیدیوں کی رہائی کے فیصلے سے قبل بہت سارے عوامل کو دیکھا جاتا ہے۔ خود امریکا کو دیکھیے۔ بارک

یہ حقیقت ہے کہ قیدی کو سزاے موت دینے کے واقعات عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں بہت کم ہیں لیکن قانونی جواز کے لیے تو ایک نظیر بھی کافی ہوتی ہے! تاہم کسی قیدی کو سزاے موت دینے سے قبل بہر حال حکومت یہ یقینی بنائے گی کہ یہ قیدی اسی نوعیت کا قیدی ہے جس کے لیے رسول اللہ ﷺ یا خلفاے راشدین نے سزاے موت تجویز کی تھی، یعنی وہ شخص جو محاربے کی آخری قسم کا ارتکاب کر چکا ہو اور کسی رعایت کا مستحق نہ ہو۔

اخیراً، جب مسلمانوں نے قیدیوں کے معاملے میں دوسری اقوام کے ساتھ باقاعدہ معاہدات کر لیے ہیں تو اب اسلامی شریعت کی رو سے ان پر ان معاہدات کی پابندی لازم ہے۔ چنانچہ جب

حسین اوباما نے برسر اقتدار آنے کے بعد اعلان کیا تھا کہ گوانتاناموکا عقوبت خانہ بند کر دیا جائے گا لیکن جب عملی اقدام کا وقت آیا تو یہ سوال اٹھا کہ ان قیدیوں کے ساتھ کیا کیا جائے گا؟ اس کے بعد امریکی حکومت نے قیدیوں کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا:

- کچھ ایسے قیدی تھے جن کے متعلق یہ معلوم ہوا کہ انھیں فوری طور پر رہا کیا جا سکتا ہے؛
- بعض قیدیوں کو دوسری ریاستوں کے سپرد کیا جا سکتا ہے اور وہ ریاستیں بھی انھیں تحویل میں لینے پر آمادہ ہیں؛
- بعض قیدیوں پر عام امریکی عدالتوں میں مقدمہ چلایا جا سکتا ہے؛
- بعض قیدیوں پر خصوصی فوجی عدالتوں میں مقدمہ چلایا جا سکتا ہے؛
- بعض قیدی ایسے ہیں کہ انھیں نہ رہا کیا جا سکتا ہے، نہ کسی دوسری ریاست کے سپرد کیا جا سکتا ہے، نہ ان پر عام امریکی عدالتوں یا خصوصی فوجی عدالتوں میں مقدمہ چلایا جا سکتا ہے۔ کیا ان موخر الذکر قیدیوں کی حالت غلامی کی بدترین مثال نہیں ہے؟

ظاہر ہے کہ یہ تقسیم جنیوا معاہدے کی دفعات میں مذکور نہیں ہے اور اسی وجہ سے امریکی محکمۂ قانون نے ابتدا میں جارج ڈبلیو بش کو یہ راے دی تھی کہ جنیوا معاہدات موجود دور کے جنگوں کے خصوصی تناظر میں غیر متعلق اور ناقابل عمل ہیں!

۱۷ اپریل ۲۰۱۶ء کو بی بی سی اردو کی ویب سائٹ پر یہ خبر دی گئی ہے کہ ۹ یمنی باشندوں کو گوانتانامو کے عقوبت خانے سے رہا کر کے سعودی عرب کے حوالے کر دیا گیا ہے اور یہ کہ گوانتانامو میں اب قیدیوں کی تعداد ۸۰ رہ گئی ہے۔

تک مسلمان جنیوا معاہدات اور اس نوعیت کے دیگر معاہدات سے الگ نہیں ہو جاتے، تب تک قیدی کا قتل یا اسے غلام بنانا ناجائز ہوگا۔ واللہ اعلم ۔

خلاصۂ بحث

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر دشمن کا رویہ مناسب ہو تو قیدیوں کو بغیر معاوضہ کے، یا معاوضہ لے کر، یا قیدیوں کے ساتھ تبادلہ کر کے، رہا کیا جا سکتا ہے۔ اگر حکمران مناسب سمجھے تو انہیں رہا کر کے دار الاسلام میں رہائش کا حق بھی دے سکتا ہے بجائے اس کے کہ انہیں دار الحرب میں بھیج کر دشمن کی قوت میں اضافے کا باعث بنے۔ بعض مخصوص قیدیوں کو ان کے مخصوص جرائم اور افعال کی بنا پر وہ سزائے موت بھی دے سکتا ہے۔

اگر دشمن قیدیوں کے تبادلے میں دلچسپی نہ لے، مسلمان انہیں بغیر معاوضہ رہا کر کے دشمن کی فوجی طاقت میں اضافے کے متحمل نہ ہو سکتے ہوں، اور انہیں سزائے موت بھی نہیں دی جا سکتی ہو، یا جب تک دشمن کے ساتھ مذاکرات کا سلسلہ جاری ہو اور قیدیوں کے مستقبل کا فیصلہ نہ ہوا ہو تو اس درمیانی مدت میں معاصر بین الاقوامی قانون کے مطابق انہیں ریاستی قید میں رکھا جاتا ہے جبکہ مسلمان اپنے دور کے بین الاقوامی رواج کے مطابق انہیں مجاہدین میں تقسیم کر دیتے تھے۔ مجاہدین میں تقسیم کے بعد انہیں مجاہدین کی ملکیت سمجھا جاتا تھا۔ اس لیے اگر بعد میں ان کی رہائی کا فیصلہ کیا جاتا اور مجاہدین اپنا حصہ چھوڑنے پر آمادہ نہ ہوتے تو انہیں بیت المال سے معاوضہ دیا جاتا۔

پس غلام بنانے کے اس طرز عمل کے پیچھے صرف **معاملة بالمثل** کا اصول ہی نہیں تھا بلکہ اضطرار کا قاعدہ بھی کارفرما تھا۔ نیز اس میں ایک حکمت یہ بھی کارفرما تھی کہ مسلمانوں کے درمیان رہ کر انہیں اسلام کے محاسن سے واقف ہونے کا موقع ملے گا اور وہ اسلام قبول کر کے اپنی دنیا و عاقبت سنوار لیں گے:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّمَن فِي أَيْدِيكُم مِّنَ الْأَسْرَى إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (سورۃ الأنفال، آیت ۷۰)

[اے نبی! تمہارے قبضے میں جو قیدی ہیں ان سے کہہ دو کہ اگر اللہ تمہارے دلوں میں کوئی بھلائی پائے گا تو جو تم سے لیا گیا ہے اس سے بہتر تم کو وہ عطا فرمائے گا اور تم کو بخش دے گا، اور اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔]

فصل پنجم: غلام بنانے کی سزا

یہ بھی واضح ہے کہ جیسے رسول اللہ ﷺ کے مکذبین کو دیگر سزائیں دی گئیں ایسے ہی غلامی بھی ان کے لیے ایک سزا تھی اگر وہ اس سے فائدہ اٹھا کر اپنی عاقبت ٹھیک نہ کر لیتے۔ امام سرخسی کہتے ہیں:

الآدمی فی الأصل خلق مالکاً لا مملوکاً ، فصفة المملوکیة فیه تکون بابطال صفة المالکیة ، و ذلک مشروع فی حقهم بطریق الجزاء ، فانهم لما أنکروا وحدانیة الله تعالی جازاهم الله تعالی علی ذلک بأن جعلهم عبید عبیده ۔(۵۷)

[انسان کو اصلاً مالک کے طور پر پیدا کیا گیا ہے، نہ کہ مملوک کے طور پر۔ پس اس میں مملوکیت کی صفت تبھی پائی جائے گی جب اس کی صفت مالکیت ختم کر دی جائے، اور یہ قانون ان کفار کے لیے بطور سزا مقرر کیا گیا ہے کیونکہ جب انہوں نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا انکار کیا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ سزا دی کہ انہیں اپنے غلاموں کے غلام بنا دیا۔]

اس سلسلے میں اسلامی قانون کا ایک اہم اصول یہ ہے کہ کسی آزاد انسان کو غلام بنانے کے تمام طریقے ناجائز ہیں، سوائے جنگی قیدی کو غلام بنانے کے، جبکہ مسلمانوں اور ان کے مخالفین کے درمیان کوئی معاہدہ نہ طے پایا ہو۔

نیز شریعت نے غلاموں کے لیے حقوق مقرر کیے اور مسلمانوں پر ان کی پابندی لازم ٹھہرائی جس کے بعد اسلامی شریعت کے تحت غلامی اور عام غلامی میں بہت واضح فرق ہو گیا۔

- چنانچہ مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ جو کچھ وہ خود کھاتے پیتے ہیں وہی کچھ اپنے غلاموں کو بھی دیں

۵۷۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب ما أصیب فی الغنیمة مما کان المشرکون أصابوه من مال المسلم ، ج ۱۰، ص ۶۲

اور جو کچھ خود پہنتے ہیں وہی کچھ اپنے غلاموں کو بھی پہنائیں۔ (۵۸)

- انہیں اپنے غلاموں سے غیر انسانی سلوک سے منع کیا گیا۔ (۵۹)

- انہیں یہ بھی بتایا گیا کہ جب وہ غلام کو کوئی کام سونپیں تو اس میں خود اس کا ہاتھ بٹائیں۔ (۶۰)

- لوگوں کی ذہنیت بدلنے کے لیے مسلمانوں کو کہا گیا کہ غلام کو ''لڑکا'' اور کنیز کو ''لڑکی'' کہہ کر پکاریں اور غلام یا کنیز نہ کہیں۔ (۶۱)

- اس شخص کے لیے بڑے اجر کا وعدہ کیا گیا جو اپنے غلام یا کنیز کی اخلاقی تربیت کرے۔ (۶۲)

۵۸۔ سیدنا ابوذر رضی اللہ عنہ جو خود پہنتے تھے وہی اپنے غلام کو بھی پہناتے تھے۔ ان سے سبب پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ ایک دفعہ انہوں نے اپنے غلام کو برا بھلا کہا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

یا أبا ذر ! أعیرته بأمه ؟! انک امرؤ فیک جاهلیة ۔ اخوانکم خولکم ، جعلکم الله تحت أیدیکم ۔ فمن کان أخوه تحت یده فلیطعمه مما یأکل ، و لیلبسه مما یلبس ۔ و لا تکلفوهم ما یغلبهم ۔ فان کلفتموهم فأعینوهم ۔ (صحیح البخاری، **کتاب الأیمان ، باب المعاصی من أمر الجاهلیة ، و لا یکفر صاحبها**، حدیث رقم ۲۹)

[اے ابوذر! کیا تم نے اس کی ماں کے ذریعے عار دلائی ہے؟ تم ایسے شخص ہو جس میں جاہلیت پائی جاتی ہے۔ یہ تمہارے بھائی ہیں جو اللہ نے تمہاری سرپرستی میں دیے ہیں۔ پس جس کا بھائی اس کی سرپرستی میں ہو وہ اسے وہی کھلائے جو وہ خود کھاتا ہے اور وہی پہنائے جو وہ خود پہنتا ہے۔ اور انہیں ایسا کام نہ سونپو جو ان پر بھاری ہو اور اگر دینا پڑتا ہے تو پھر اس میں ان کی اعانت کرو۔]

۵۹۔ ایضاً

۶۰۔ ایضاً

۶۱۔ أحمد بن محمد بن سلمۃ الطحاوی الأزدی، **مشکل الآثار** (حیدرآباد: دائرۃ المعارف النظامیۃ، ۱۳۳۲ھ)، ج۱، ص۴۹۳

۶۲۔ صحیح بخاری کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تین آدمیوں کے لئے دوہرے اجر کا ذکر کیا جن میں پہلا شخص وہ ہے:

الرجل تکون له الأمة فیحسن تعلیمها ، و یؤدبها فیحسن أدبها ، ثم یعتقها

- چونکہ غلاموں اور کنیزوں کی اخلاقی حالت بہت خراب تھی اس لیے ان کے لیے سزاؤں میں بھی تخفیف کی گئی۔ (۶۳)

- جاہلیت میں بعض بد بخت اپنی کنیزوں کو پیشہ کرنے پر مجبور کرتے تھے۔ ان لوگوں کو سخت وعید سنائی گئی اور مجبور کنیزوں کے لیے مغفرت کا اعلان کیا گیا۔ (۶۴)

- یہ بھی مسلمانوں کو بتایا گیا کہ جب ان پر کسی غلام کو کمانڈر بنایا جائے تو ان پر اس کی اطاعت اسی طرح لازم ہوگی جیسے کسی آزاد کمانڈر کی اطاعت واجب ہوتی ہے۔ (۶۵)

- ساتھ ہی انہیں مختلف پیرایوں میں یہ حقیقت ذہن نشین کی گئی کہ وہ خود بھی اللہ کے غلام ہیں۔ (۶۶)

- رسول اللہ ﷺ نے خود غلاموں اور کنیزوں کے ساتھ حسن سلوک کا شاندار نمونہ پیش کیا جس کی اتباع ہر مسلمان پر لازم تھی۔ (۶۷)

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اگر مقاتلین میں کوئی شخص قید ہونے سے پہلے مسلمان ہو جاتا تو نہ اسے قتل کیا جا سکتا تھا نہ غلام بنایا جا سکتا تھا۔ تاہم اگر قید ہونے کے بعد وہ اسلام قبول کرتا تو اسے قتل تو نہ کیا جا سکتا البتہ غلام بنایا جا سکتا تھا۔ (۶۸)

فیتزوجھا۔ (صحیح البخاری، کتاب الجهاد و السیر، باب فضل من أسلم من أهل الكتابین، حدیث رقم ۲۷۸۹)

۶۳۔ مثال کے طور پر حد کی سزا کو غلام اور کنیز کے لئے نصف کر دیا گیا۔ (سورۃ النسآء، آیت ۲۵)

۶۴۔ سورۃ النور، آیت ۳۳

۶۵۔ صحیح البخاری، کتاب الأحکام، باب السمع و الطاعة للامام ما لم تکن معصیة، حدیث رقم ۶۶۰۹

۶۶۔ احادیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ صحابۂ کرام کو خطاب کرتے وقت ان کو بارہا ''عباد اللہ'' (اللہ کے غلامو!) کہہ کر پکارتے۔

۶۷۔ مثال کے طور پر رسول اللہ ﷺ نے سیدہ ماریہ قبطیہ، سیدنا زید بن حارثہ، سیدنا انس بن مالک اور سیدنا بلال رضی اللہ عنہم کے ساتھ جو طرز عمل اختیار کیا دکھایا وہ تمام امت کے لئے ایک نمونہ ہوا۔

پھر اس پر بھی توجہ رہے کہ شریعت نے غلاموں کی آزادی کے لیے مختلف طریقے وضع کیے:

- مکہ مکرمہ میں جبکہ مسلمان ابھی خود ظلم کا شکار تھے انہیں بتایا گیا کہ غلاموں کا آزاد کرنا بڑی نیکی کا کام ہے اور یہ کام مستکبرین کے لیے نہایت مشکل ہے اس لیے وہ اسلام قبول نہیں کرتے۔ (۶۹)

- مدینہ منورہ میں مسلمانوں کے نظم اجتماعی کے وجود میں آجانے کے بعد زکاۃ کے مصارف میں ایک اہم مصرف غلاموں کی آزادی کا مقرر کیا گیا۔ (۷۰)

- بعض غلاموں کی آزادی کے لیے شریعت نے ''مکاتبت'' کا طریقہ دے دیا کہ غلام اپنے آقا سے اپنی رہائی کے لیے معاہدہ کرلے جس کی رو سے وہ ایک مخصوص مقدار کا مال آقا کو دینے کے بعد رہا ہو جاتا۔ مسلمانوں کو ایسے مکاتبین کی مالی امداد کے لیے خصوصی طور پر کہا گیا۔ نیز مکاتبت کا معاہدے کے بعد اور رہائی سے پہلے کے درمیانی دور میں ان کے لیے خصوصی حقوق مقرر کیے گئے۔ (۷۱)

- بعض غلاموں کو ''مدبر'' کی حیثیت دی گئی جو اپنے آقا کی موت کے بعد رہائی کے مستحق ہوتے۔ ان کے لیے بھی خصوصی حقوق مقرر کیے گئے۔ (۷۲)

- اگر کوئی کنیز آقا کے لیے بچہ جنتی تو وہ ''اُم الولد'' کہلاتی اور آزاد ہو جاتی۔ اس کے بھی خصوصی حقوق مقرر کیے گئے۔ (۷۳)

۶۸۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب ما أصیب فی الغنیمة مما کان المشرکون أصابوه من مال المسلم ، ج ۱۰، ص ۷۳

۶۹۔ سورۃ البلد، آیات ۱۱۔۱۳

۷۰۔ سورۃ التوبۃ، آیت ۶۰

۷۱۔ سورۃ النور، آیت ۳۳۔ مکاتبت کے متعلق تفصیلی احکام کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ، کتاب المکاتب، ج ۳، ص ۵۹۷۔۶۳۵۔

۷۲۔ مدبر کی قانونی پوزیشن کی وضاحت کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ، کتاب التدبیر ، ج ۳، ص ۵۶۴۔۵۸۱۔

۷۳۔ اُمہات الأولاد کے حقوق اور دیگر متعلقہ امور کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ، کتاب الاستیلاد ، ج ۳، ص ۵۸۲۔۵۹۶۔

- شریعت نے ''ولاء'' کا حق بھی اسی مقصد کے لیے دیا جس کے تحت آقا اگر کسی غلام کو آزاد کرتا اور غلام کی موت کے بعد اس کا کوئی وارث نہ ہوتا تو اس کا سابقہ آقا ہی اس کا وارث ہوتا۔ چونکہ بالعموم غلام کے رشتے دار کسی دوسرے دار سے تعلق رکھتے یا غیر مسلم ہوتے اس وجہ سے عام طور پر سابقہ آقا ہی اس کا وارث ہوتا اور چونکہ غلام محنت مزدوری کا عادی ہوتا اس لیے وہ اچھا خاصا مال پیدا کر چکا ہوتا۔ اس وجہ سے یہ بات غلاموں کی رہائی کے لیے ایک بڑی ترغیب کا باعث بنی۔ (۷۴)

- مزید برآں، شریعت نے کئی عامۃ الورود غلطیوں کے کفارے کے طور پر غلام کا آزاد کرنا واجب ٹھہرایا، مثلاً قسم توڑنا، ظہار، قتل خطا، روزہ توڑنا وغیرہ۔ (۷۵)

اخیراً، یہ بات نہایت اہم ہے کہ شریعت نے مسلمانوں کو قیدیوں سے سلوک کے متعلق دیگر قوموں کے ساتھ معاہدات کی اجازت دی ہے اور ان معاہدات کی پابندی لازم ٹھہرائی ہے۔ ہم باب یازدہم میں امام شیبانی اور امام سرخسی کی تصریحات سے قطعی طور پر ثابت کر چکے ہیں کہ اگر مسلمانوں نے دیگر قوموں کے ساتھ یہ معاہدہ کیا کہ وہ ایک دوسرے کے مقاتلین یا غیر مقاتلین کو غلام نہیں بنائیں گے، یا قتل نہیں کریں گے تو انہیں غلام بنانا یا قتل کرنا اس وقت تک ناجائز ہوگا جب

۷۴۔ اس بات کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک دفعہ ایک کنیز اپنی آزادی میں مدد حاصل کرنے کے لئے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئی تو سیدہ نے اس سے کہا کہ وہ اسے خرید کر آزاد کر دیں گی تاکہ ولاء کا حق سیدہ کے پاس ہو۔ کنیز کے آقا نے کہا کہ آپ اسے خرید کر آزاد کریں لیکن ولاء کا حق میرے پاس رہے گا۔ جب رسول اللہ ﷺ کو علم ہوا تو آپ نے سختی سے اس پر گرفت کی اور فرمایا کہ ولاء کا حق اسی کا ہے جو آزاد کرے۔ اس موقع پر آپ نے فرمایا تھا کہ اگر معاہدے کی کوئی شرط اسلامی قانون کے خلاف ہوگی تو اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی۔ (صحیح البخاری، **کتاب العتق، باب ما یجوز من شروط المکاتب**، حدیث رقم ۲۳۷۳) ولاء کے تفصیلی احکام کے لئے دیکھیے: **بدائع الصنائع**، کتاب الولاء، ج ۳، ص ۶۳۶۔۶۵۰ اور ج ۴، ص ۵۔۱۳۔

۷۵۔ قتل خطا کا کفارہ سورۃ النساء، آیت ۹۲ میں، قسم کا کفارہ سورۃ المائدۃ، آیت ۸۹ میں جبکہ ظہار کا کفارہ سورۃ المجادلۃ، آیت ۳ میں مذکور ہے۔ روزے کے کفارے کے حکم کے متعلق دیکھیے: صحیح البخاری، **کتاب الصوم، باب اذا جمع فی رمضان و لم یکن له شیء فتصدق علیه**، حدیث رقم ۱۸۰۰۔

تک وہ معاہدہ برقرار ہے۔اسی طرح وہ معاہدے میں یہ بھی طے کرسکتے ہیں کہ وہ سرے سے ان کو قیدی ہی کریں گے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر عوض رہائی کی شرط بھی معاہدے میں رکھی جاسکتی ہے۔ پس معاصر بین الاقوامی قانون کے تحت یہ قرار دیا گیا ہے کہ جنگ کے خاتمے پر تمام قیدیوں کو رہا کرنا واجب ہے تو یہ شق اسلامی شریعت سے متصادم نہیں ہے اور مسلمانوں پر اس کی پابندی اس وقت تک لازم ہے جب تک یہ معاہدات برقرار ہیں۔

فصل ششم: قیدیوں کو یرغمال بنانا

زمانہ قدیم سے قیدیوں کو یرغمال بنانے کا رواج رہا ہے۔فقہاء نے بھی اس پر معاہدات پر عمل کے سیاق میں بحث کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں معاہدات پر عمل کو یقینی بنانے کے لیے فریقین ایک دوسرے کے پاس بعض افراد کو بطور ''ضمانت'' یا ''گروی'' رکھ لیتے تھے۔فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر دشمن کے کچھ افراد مسلمانوں کے پاس گروی رکھ لیے جائیں تو ان کی حیثیت مستامنین کی ہو جاتی ہے اور مسلمانوں پر ان کی حفاظت واجب ہو جاتی ہے۔ پس اگر دوسرا فریق معاہدے کی خلاف ورزی کرے تب بھی مسلمان ان یرغمالیوں کو قتل نہیں کرسکیں گے۔ یہاں تک ان کا قتل اس صورت میں بھی ناجائز ہوگا جب دوسرا فریق اپنے ہاں رکھے گئے یرغمال مسلمانوں کو قتل کردے اور معاہدے میں لکھا بھی گیا ہو کہ اس صورت میں یرغمالیوں کا قتل مسلمانوں کے لیے جائز ہو جائے گا۔باب سیزدہم میں ہم اس مسئلے پر تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔امام سرخسی نے اس حکم کی تشریح میں جو دلائل دیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ جو لوگ ہمارے پاس یرغمال ہوگئے وہ ہماری امان میں آگئے یا تو اس معاہدۂ امن کی وجہ سے جو ان کی قوم کے ساتھ کیا گیا اور یا اس یرغمال بنانے کے فعل سے۔ پھر معاہدے کی خلاف ورزی ان یرغمالیوں نے نہیں کی بلکہ ان کی قوم کے دوسرے افراد نے کی ہے۔اس لیے ان کو دوسروں کے قصور کی سزا نہیں دی جاسکتی۔ امام سرخسی نے اس موضوع پر عباسی خلیفہ منصور اور امام ابوحنیفہ کا جو مکالمہ پیش کیا ہے اس میں امام ابوحنیفہ نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ معاہدے میں اس طرح کی شرط رکھی گئی تھی تو اس شرط کی کوئی حیثیت نہیں تھی کیونکہ وہ شرط اسلامی

شریعت سے صراحتاً متصادم تھی۔ جو کام شریعت کی رو سے ناجائز تھا وہ معاہدے کی رو سے جائز نہیں ہوسکتا، نہ ہی معاملة بالمثل کی بنیاد پر اسے جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

معاصر بین الاقوامی قانون کے تحت نہ صرف یرغمالیوں کے قتل کی اجازت نہیں ہے بلکہ یرغمال بنانے کے فعل پر ہی پابندی لگائی گئی ہے اور اسے ''جنگی جرم'' قرار دیا گیا ہے۔ بالخصوص غیر مقاتلین اور عام شہریوں کو یرغمال بنانے کا فعل یقینی طور پر ''دہشت گردی'' کے زمرے میں آتا ہے۔ ہم یہ بات پہلے ہی واضح کر چکے ہیں کہ ان معاہدات کی پابندی مسلمانوں پر شرعی لحاظ سے لازم ہے۔ اس لیے شرعی طور پر عصر حاضر میں مقاتلین یا غیر مقاتلین کو یرغمال بنانے کی قطعاً اجازت نہیں ہے اور ان کے قتل کے جواز کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

فصل ہفتم: غیر مسلموں کے قبضے میں مسلمان قیدی

قرآن مجید نے زکاۃ کے مصارف میں ''فک الرقاب'' کا بھی ذکر کیا ہے جس میں بعض اہل علم کے نزدیک غیر مسلموں کے قبضے میں موجود مسلمان قیدیوں کو چھڑانا بھی شامل ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے بھی مختلف پیرایوں میں مسلمان قیدیوں کے چھڑانے کی تلقین کی ہے:

فکوا العانی ، و أطعموا الجائع ، و عودوا المریض ۔(۷۶)

[قیدیوں کو چھڑاؤ، بھوکے کو کھلاؤ اور مریض کی عیادت کرو۔]

أنا وارث من لا وارث له ، أفک عانیه و أرث ماله ۔(۷۷)

[جس کا کوئی وارث نہ ہو اس کا وارث میں ہوں۔ اس کا قیدی میں چھڑاؤں گا اور اس کے مال کی میراث مجھے ملے گی۔]

روایات میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس مقصد کے لیے انصار اور مہاجرین کے درمیان معاہدہ بھی کروایا تھا۔(۷۸)

۷۶۔ صحیح البخاری، کتاب الجهاد و السیر ، باب فکاک الأسیر ، حدیث رقم ۲۸۱۹

۷۷۔ سنن ابی داود، کتاب الفرائض ، باب فی میراث ذوی الأرحام ، حدیث رقم ۲۵۱۴

رسول اللہ ﷺ نے مسلمان قیدی کو رہا کرنے کے لیے بعض اوقات غیر مسلم قیدی رہا کیے۔ یسی کوئی مثال رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارکہ سے نہیں ملتی کہ آپ نے مال دے کر کسی مسلمان سیر کو غیر مسلموں کے قبضے سے چھڑایا ہو۔ تاہم جیسا کہ آگے ہم امام شیبانی اور امام سرخسی کے حوالے سے بیان کریں گے، جب مسلمان قیدی کو چھڑانے کے بدلے میں دشمن کو اسلحہ دینا جائز ہے اور اس کے جنگجو کو بھی رہا کیا جا سکتا ہے تو اسے مال دینا بدرجۂ اولی جائز ہے، بلکہ فقہاء کے نزدیک بہتر یہی ہے۔ چنانچہ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں خلیفۂ وقت رون الرشید کی رہنمائی کے لیے واضح طور پر نقل کر دیا تھا:

کل أسیر کان فی أیدی المشرکین من المسلمین ففکاکه من بیت مال المسلمین۔ (۷۹)

[مسلمانوں کا جو بھی اسیر مشرکین کے قبضے میں ہو تو اس کا چھڑانا مسلمانوں کے بیت المال سے ہوگا۔]

امام شیبانی نے قرار دیا ہے کہ مسلمان قیدی کو چھڑانا مسلمان حکومت کی ذمہ داری ہے لیکن دیگر سلمانوں کے مصالح کی حفاظت بھی اس کی ذمہ داری ہے۔ اس لیے پہلی کوشش مسلمانوں کی یہ ہونی یاہئے کہ غیر مسلموں کو کچھ دیے بغیر اپنے قیدی چھڑائیں۔ اس مقصد کے لیے ضروری ہو تو وہ کفار کے ساتھ کیا گیا امن معاہدہ ختم کر دیں اور پوری قوت سے لڑیں۔

لا ینبغی أن نرد علی المشرکین مسلما، أو أن نترک أخذ المسلم من أیدیهم ، اذا قدر المسلمون علی ذلک بحال۔ فان أرادوا أخذهم فعرض المشرکون فی ذلک ، فلینبذوا الیهم ثم لیقاتلوهم أشدّ القتال دون أسراء المسلمین حتی یستنقذوهم ... الا أن لا یکون بالمسلمین علیهم قوة فحینئذٍ یکونون فی سعة من ترک قتالهم لأن علیهم حفظ قوة

۷۸۔ مسند احمد، و من مسند بنی هاشم ، بدایة مسند ابن عباس رضی الله عنه ، حدیث نمبر ۲۳۱۷

۷۹۔ کتاب الخراج ، ص ۱۲۱

أنفسهم أولاً ، ثم العلو و الغلبة ان تمكنوا منه ۔(۸۰)

[مناسب نہیں کہ ہم کسی حالت میں بھی مسلمان کو واپس مشرکین کے قبضے میں دیں، یا ان کے قبضے میں موجود مسلمان کو نہ چھڑائیں اگر مسلمانوں کے پاس ان سے مقابلے کی قدرت ہو۔ پس اگر مسلمان اپنے قیدیوں کو چھڑانا چاہیں اور مشرکین اس راہ میں حائل ہوں تو مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ ان کے ساتھ کیا گیا امن کا معاہدہ ختم کردیں اور مسلمان قیدیوں کو چھڑانے کے لیے شدید ترین جنگ لڑیں یہاں تک کہ وہ انہیں آزاد کروائیں۔۔۔ سوائے اس حالت کے جب مسلمانوں میں ان سے مقابلے کی قوت نہ ہو تو اس صورت میں انہیں اجازت ہوگی کہ وہ جنگ نہ کریں کیونکہ ان کی پہلی ذمہ داری یہ ہے کہ اپنی قوت محفوظ کردیں پھر اگر ممکن ہو تو مخالفین پر بالادست اور غالب ہوں۔]

اگر مسلمان قیدیوں کو چھڑانے کے لیے مجبوراً انہیں مشرکین کو کچھ دینا پڑے تو وہ ان کو اسلحہ یا غیر مسلم قیدی دینے کے بجائے مال دیں۔ اگر مال سے بھی کام نہ چل سکے تو پھر اسلحہ دیں۔ آخری آپشن کے طور پر وہ غیر مسلم قیدی کے ساتھ اس کا تبادلہ بھی کر سکتے ہیں۔(۸۱)

اگر دشمن مسلمان قیدیوں کو تبادلے کے لیے لے آئے اور ابھی تبادلے کے لیے ان کا مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ ہوا نہیں تھا کہ مسلمان قیدی ان کے قبضے نے نکل کر مسلمان لشکر کے پاس آ گئے تو مسلمانوں کے لیے ان قیدیوں کا واپس کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ ابھی معاہدہ ہوا ہی نہیں تھا۔(۸۲) تاہم اگر وہ معاہدے کے بعد بھاگ نکلنے میں کامیاب ہوئے اور مسلمانوں کے علاقے میں آ گئے تو پھر ان واپس کرنا افضل ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ معاہدے کے بعد بھاگ نکلنے میں کامیاب ہوئے لیکن معاہدہ کرنے والے مسلمانوں کے پاس نہیں آئے بلکہ کہیں اور چھپ جانے میں کامیاب ہوئے یا ان کے پاس اتنی طاقت ہو کہ وہ خود کو ان مسلمانوں کی مدد کے بغیر بچا سکیں، تو ان مسلمانوں پر ان کی واپسی کی کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی:

بمنزلة ما لو مات الأسراء في أيديهم ، فكذلك ان هرب الأسراء، أو

۸۰۔ شرح كتاب السير الكبير ، باب من الفداء ، ج۴، ص۳۰۲

۸۱۔ ایضاً، باب المفاداة بالأسراء و غيرهم من الأموال ، ج۴، ص۳۲۷۔۳۲۸

۸۲۔ ایضاً، باب من الفداء ، ج۴، ص۳۰۴

کانوا أهل منعة فامتنعوا بأنفسهم ، لأنا لا نمنعهم الآن منهم لنفی لهم بما شرطنا۔ واذا هربوا الینا و لا منعة لهم فنحن المانعون للأسراء منهم۔ ألا ترى أنهم لو لا مكاننا أخذوا ؟ فلهذا ینبغی لنا أن نفی بما شرطنا لهم(۸۳)

[جیسے قیدی ان کے قبضے میں مر گئے (تو ہم پر اس کی ذمہ داری نہیں ہے)۔ اسی طرح اگر قیدی بھاگ نکلے، یا ان کے پاس اتنی قوت ہو کہ خود اپنا بچاؤ کر سکیں (تب بھی ہم پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے) کیونکہ اس صورت میں ہم انہیں نہیں بچا رہے کہ ہم پر معاہدے کی شرط پر عمل لازم ہو جائے (اور ہم ان کو واپس کرنے کے ذمہ دار ٹھہریں)۔ اگر قیدی بھاگ کر ہماری طرف آئے اور ان کے پاس اپنے آپ کو بچانے کی قوت نہ ہو تو ہم ان کو مخالفین سے بچانے کے ذمہ دار ٹھہریں گے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر ہم نہ ہوتے تو وہ پکڑ لیے جاتے ؟ اسی وجہ سے ہمیں چاہیے کہ ہم اس شرط کی پابندی کریں جو ہم نے ان کے حق میں مانی ہے (کہ ہم ان کو واپس کریں گے)۔]

اگر ان بھاگ نکلے ہوئے قیدیوں پر انہوں نے حملہ کیا اور ان قیدیوں نے مسلمانوں کی مدد مانگی تو مسلمانوں پر ان کی مدد واجب ہوگی:

لـما بینا أن حبسهم للأسراء ظلم ، و ما أعطیناهم العهد علی الظلم ۔ فلا یحلّ للمسلمین أن یذروا المشركین یقتلون اخوانهم ، و لا یمنعوهم من ذلک اذا كانوا یقدرون علی المنع ۔(۸۴)

[کیونکہ ہم نے واضح کیا ہے کہ ان کا قیدیوں کو پکڑنا ظلم تھا اور ہم نے ان سے معاہدہ اس مقصد کے لیے نہیں کیا کہ وہ ظلم کریں۔ پس مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ اپنے بھائیوں کے قتل کے لیے مشرکین کو موقع دیں اور انہیں نہ روکیں اگر وہ روکنے کی قدرت رکھتے ہوں۔]

اگر کسی مسلمان قیدی کو دشمن نے اپنی جانب سے امان دے کر رہا کیا اس مسلمان کے لیے جائز ہوگا کہ وہ رہائی کے بعد ان سے جنگ کرے کیونکہ اس نے انہیں امان نہیں دیا بلکہ انہوں نے اسے امان دیا ہے۔ اس لیے اس کی جانب سے جنگی اقدام کو غدر اور عہد شکنی نہیں کہا جا سکتا۔(۸۵) تاہم

۸۳۔ ایضاً، ص ۳۰۵

۸۴۔ ایضاً

اگراس قیدی نے بھی ان کو امان دیا ہو اور انہوں نے اسے اس شرط پر رہا کیا ہو کہ وہ دارالاسلام نہیں جائے گا تو اس صورت میں اس قیدی کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ رہائی کے بعد ان سے لڑے کیونکہ اس طرح وہ عہد شکنی کا مرتکب ہوگا جو حرام ہے۔ تاہم دارالاسلام کی طرف جانے کی کوشش کرنا اس کا حق ہے اور اسے دارالاسلام جانے سے روکنا اس پر ظلم ہے۔ اس لیے اگر اس کوشش میں کوئی مزاحم ہو اور اس سے لڑے تو وہ اس سے لڑسکتا ہے اور اسے قتل کرسکتا ہے۔ (۸۶)

عہد رسالت میں بھی اس کی مثال ملتی ہے کہ کفار نے کسی مسلمان کو اس شرط پر رہا کیا ہو کہ وہ ان کے خلاف نہیں لڑے گا۔ ایسی صورت میں رسول اللہ ﷺ نے انہیں اس شرط پر عمل کی تلقین کی۔ سیدنا حذیفہ بن الیمان اور ان کے والد رضی اللہ عنہما اسی بنا پر غزوۂ بدر میں شرکت نہیں کرسکے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے انہیں فرمایا:

انصرفا ، نفي لهم بعهدهم ، و نستعين الله عليهم ۔ (۸۷)

[تم دونوں جاؤ۔ ہم ان کے ساتھ کیے گئے عہد کی پابندی کریں گے، اور ان کے خلاف اللہ تعالیٰ سے مدد چاہیں گے۔]

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے بھی بعض اوقات مشرکین کے قیدیوں کو بعض شرائط پر رہا کیا۔ مثال کے طور پر ابوعزہ شاعر کو اس شرط پر غزوۂ بدر میں رہا کیا گیا تھا کہ وہ آئندہ رسول اللہ ﷺ کے خلاف ہرزہ سرائی نہیں کرے گا۔ تاہم اس نے اس شرط پر عمل نہیں کیا تو غزوۂ احد میں دوبارہ گرفتار ہونے پر اسے سزائے موت دے دی گئی۔ (۸۸) معاصر بین الاقوامی قانون کے تحت اس قسم کی مشروط رہائی کو Parole کہا جاتا ہے۔ جنگ کی صورت میں ہر فریق کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ اپنے مقاتلین کو آگاہ کرے کہ وہ کن شرائط پر Parole قبول کرسکتے ہیں۔ جب کسی مقاتل کو Parole پر رہا کیا جائے تو اس کی ریاست اسے اس کی خلاف ورزی پر مجبور نہیں کرے گی۔ اسی طرح

۸۵۔ ایضاً، ص ۳۰۶

۸۶۔ ایضاً، ص ۳۰۶۔۳۰۷

۸۷۔ صحیح مسلم، کتاب الجهاد و السير ، باب الوفاء بالعهد، حدیث رقم ۳۳۴۲

۸۸۔ ابوالقاسم عبدالرحمان بن عبداللہ السہیلی، الروض الانف فی تفسیر سیرة ابن هشام

جنگ میں کسی غیر جانبدار ریاست میں اگر کوئی مقاتل پایا جائے تو اسے محبوس کرنے کے بجائے اس شرط پر رہا کیا جاسکتا ہے کہ وہ بغیر اجازت کے اس ریاست کے حدود سے باہر نہیں نکلے گا جب تک جنگ ختم نہ ہو۔ (۸۹)

پچھلے باب میں ہم یہ بھی واضح کر چکے ہیں کہ اگر دشمن نے از خود قیدیوں کو رہا کیا اور ان سے ان کے خلاف نہ لڑنے کا کوئی وعدہ نہیں لیا تو رہائی کے بعد ان کے لیے جائز ہوگا کہ دشمن پر حملہ کر کے جس طرح کا نقصان انہیں پہنچا سکتے ہوں پہنچائیں۔ البتہ اگر رہائی کے بعد ان قیدیوں کا سامنا بعض لوگوں سے ہوا جن کے سامنے انہوں نے خود کو تاجر کے طور پر ظاہر کیا تو ان لوگوں پر حملہ ناجائز ہوگا کیونکہ یہ غدر ہوگا۔

فقہاء نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ غیر مسلموں کی قید میں مسلمان قیدی کے لیے کون سے کام جائز ہیں اور کون سے ناجائز۔ اس معاملے میں بنیادی اصول وہی ہیں جو ہم اکراہ اور اضطرار کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں۔ چنانچہ مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی مسلمان قیدی کو کہا گیا کہ اگر وہ دوسرے مسلمان قیدی کو قتل نہیں کرے گا تو اسے قتل کر دیا جائے گا تو اس صورت میں اس کے لیے جائز نہیں کہ خود کو بچانے کے لیے دوسرے مسلمان کو قتل کر دے۔ (۹۰) اگر اسے کہا گیا کہ اس دوسرے قیدی کو باندھ لو یا پکڑ لو کہ ہم اسے قتل کر دیں ورنہ ہم تمہیں قتل کر دیں گے تو وہ دوسرے قیدی کو باندھ یا پکڑ سکتا ہے کیونکہ باندھنا یا پکڑنا قتل کی مباشرت نہیں ہے۔ تاہم چونکہ اس طرح وہ مسلمان کو قتل کے لیے پیش کر دیتا ہے اس لیے اس نے ایسا نہیں کیا اور قتل کر دیا گیا تو شہید ہوگا۔ (۹۱) اگر مارنے والے کا ہاتھ کمزور ہو اور وہ مسلمان قیدی سے کہے کہ وہ دوسرے قیدی کو دونوں ہاتھ سے پکڑ لو تو اس صورت میں اسے پکڑنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ مسلمان کے قتل ناحق میں اعانت ہے جو ناجائز ہے۔ (۹۲) اگر اس

(بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ت۔ن)، ج ۳، ص ۲۹۲

۸۹۔ ۱۹۰۷ء کا پانچواں ہیگ معاہدہ، دفعہ ۱۱؛ تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۲۱

۹۰۔ شرح كتاب السير الكبير، باب الأسير المسلم ما يسعه أن يفعله لهم اذا أكرهوه و ما لا يسعه، ج ۴، ص ۲۴۵

۹۱۔ ایضاً، ص ۲۴۵۔۲۴۶

سے کہا گیا کہ ہمیں بتاؤ کہ تلوار کہاں رکھی گئی ہے تا کہ ہم اسے قتل کر دیں تو اسے تلوار دکھانے کی رخصت ہوگی۔ تاہم عزیمت کی راہ یہی ہے کہ وہ نہ دکھائے۔ (۹۳)

اسی طرح اگر اسے قتل کی دھمکی دے کر آگ میں کودنے کے لیے کہا جائے تو وہ آگ میں نہیں کودے گا کیونکہ اس طرح وہ خودکشی کا مرتکب ہوگا، الا یہ کہ جس طریقے سے قتل کی دھمکی اسے دی جارہی ہو وہ زیادہ اذیت ناک ہو، یا آگ میں سے بچ نکلنے کا امکان ہو۔ (۹۴) اسی طرح فقہاء اس پر بھی بحث کرتے ہیں کہ خود کو یا دوسرے مسلمان قیدی کو اذیت سے یا موت سے بچانے کے لیے مسلمان قیدی کون سے الفاظ بول سکتے ہیں اور کیا نہیں کہہ سکتے؟ (۹۵) ایک اور اہم بحث اس ضمن میں یہ ہے کہ کیا مسلمان قیدی انہیں دوسرے مسلمانوں یا ان کے اسلحہ و ذخائر کے متعلق نشاندہی کر سکتے ہیں یا نہیں؟ امام شیبانی نے تصریح کی ہے کہ اپنی جان بچانے کے لیے مسلمان انہیں اپنی تلوار دے سکتا ہے اور اسلحے کی جگہ کی نشاندہی بھی کر سکتا ہے لیکن عزیمت کی راہ اختیار کرنا بہتر ہے۔ امام سرخسی اس کی وضاحت میں کہتے ہیں کہ جب مسلمان قیدی کو بچانے کے لیے کفار کو ان کا جنگجو واپس کیا جا سکتا ہے، انہیں اسلحہ دیا جا سکتا ہے، انہیں مال دیا جا سکتا ہے تو اسلحے کی جگہ کی نشاندہی بھی کی جا سکتی ہے۔ تاہم عزیمت کی راہ یہی ہے کہ نشاندہی نہ کی جائے۔ (۹۶) البتہ قیدی کو اس کی اجازت نہیں ہے کہ خود کو بچانے کے لیے وہ دوسرے مسلمان مقاتلین یا غیر مقاتلین کی نشاندہی کرے۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

و لو هرب منهم أسير فقالوا لأسير آخر يعرف مكانه : دلّنا عليه لنقتله ، و

۹۲۔ ایضاً، ص ۲۴۶

۹۳۔ ایضاً

۹۴۔ ایضاً، باب ما يحل للمسلم الأسير فى أيدى أهل الحرب أن يجيبهم اليه، ج ۴ ص ۲۴۲

۹۵۔ ایضاً، ص ۲۴۲۔۲۴۳

۹۶۔ ایضاً، باب الأسير المسلم ما يسعه أن يفعله لهم اذا أكرهوه و ما لا يسعه، ج ۴ ص ۲۴۶

الا قتلناک ، لم یسعه أن یدلهم علیه ـ (۹۷)

[اگر ان سے کوئی قیدی بھاگ نکلے اور وہ کسی دوسرے قیدی سے جو اس کی جائے پناہ سے واقف ہو کہیں کہ ہمیں اس کی جائے پناہ کا پتہ دو کہ ہم اسے قتل کر دیں ورنہ ہم تمہیں قتل کر دیں گے، تو اسے اجازت نہیں ہوگی کہ وہ انہیں اس کا پتہ بتائے ۔]

امام سرخسی اس کی تشریح میں قانونی اصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

لأن الدلالة الممکنة من القتل بمنزلة مباشرة القتل من وجه ، کما فی حق الصید۔ ثم فی هذا ظلم الأسیر الهارب لأنهم لا یتمکنون منه الا بدلالته ، فهو بهذه الدلالة یمکنهم من قتله ، و لا رخصة فی ظلم المسلم بهذا الطریق ـ (۹۸)

[کیونکہ ایسی نشاندہی جس کی وجہ سے قتل ممکن ہو جائے ایک لحاظ سے قتل کی مباشرت میں حصہ لینے کے برابر ہے، جیسے حدود حرم میں کسی کو شکار کی نشاندہی کرنے کے متعلق حکم ہے ۔ نیز اس میں بھاگ نکلے ہوئے قیدی پر ظلم بھی ہے کیونکہ وہ اس کی نشاندہی کے بغیر اسے نہیں پا سکتے ۔ پس اس نشاندہی کے ذریعے وہ ان کے لیے اس کا قتل ممکن کر دیتا ہے ۔ اور اس طریقے سے مسلمان پر ظلم کرنے کی کوئی رخصت نہیں ہے (کہ خود کو بچانے کے لیے دوسرے کو ظلم کے آگے کر دے) ۔]

اسی طرح اگر مسلمانوں نے کسی قلعے پر حملہ کیا گیا اور اس مسلمان قیدی سے اس قلعے میں داخل ہونے کے راستوں کی تفصیلات پوچھی گئیں تو اس کے لیے ان کو ان رازوں سے آگاہ کرنا جائز نہیں ہوگا اگر وہ جانتا ہو یا اس کا غالب گمان ہو کہ اس طرح وہ قلعے کو فتح کر کے مسلمانوں کو قتل کریں گے ۔ (۹۹)

اگر قیدیوں سے ان کی طاقت سے زیادہ مشقت لی جارہی ہو جس کا مقصود یہ ہو کہ ان کو سسکا سسکا کر مار دیا جائے تو کیا قیدی اپنے اوپر مسلط لوگوں کے خلاف لڑ سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ہر دو صورتوں میں موت کا امکان ہوتا ہے ۔ اس لیے یہاں پھر انہی قواعد عامہ کا اطلاق ہوگا جن کا ذکر بارہا پیچھے

۹۷۔ ایضاً

۹۸۔ ایضاً، ص ۲۴۶۔۲۴۷

۹۹۔ ایضاً، ص ۲۴۷

گزر چکا ہے۔ چنانچہ اولاً اسے دیکھا جائے گا کہ کہیں دشمن پر حملہ کرکے قیدی خود اپنی موت کا باعث تو نہیں بن جاتا؟ اگر ہر دو صورتوں میں موت کا امکان غالب ہو تو پھر قیدی کے لیے جائز ہوگا کہ ان پر حملہ کرے:

اگر اس طرح واقع ہونے والی موت مشقت کی موت کی بہ نسبت آسان ہو؛ یا
اگر اس طرح وہ دشمن کو سخت مادی یا نفسیاتی نقصان پہنچا سکتا ہو۔

و ان كانوا يستعملونه في الأعمال الشاقة فاشتد ذلك عليه ، فشد على بعضهم ليقتله ، فان كان فعله ينكيء فيهم فلا بأس بذلك ـ و ان كان يعلم أنه لا ينكيء فيهم فالأولى ألا يفعله ، الا أن يكونوا كلفوه من العمل ما لا يطيق فظن أن له فيما يصنع نجاة أو ترفهاً ، فحينئذٍ لا بأس بذلك لطلب النجاة ـ[100]

[اگر وہ اس سے سخت مشقت کے کام لیں اور اس پر وہ بہت بھاری گزرے جس کی وجہ سے وہ ان میں سے کسی کو قتل کرنے کے لیے اس پر حملہ کردے تو اگر اس کا یہ فعل ان کو دہشت زدہ کرنے کا باعث بنے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اور اگر وہ جانتا ہو کہ اس طرح وہ انہیں دہشت زدہ نہیں کر سکے گا تو بہتر یہی ہے کہ وہ ایسا نہ کرے، سوائے اس حالت کے جب وہ اس سے ایسا کام لیتے ہوں جو اس کی طاقت سے زیادہ ہو (جس سے مقصود اسے سکا سکا کر مارنا ہو) اور اس کا گمان ہو کہ اس طرح حملہ کرکے اسے نجات اور راحت ملے گی تو ایسی صورت میں نجات حاصل کرنے کی خاطر اس حملے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔]

البتہ اس صورت میں اسے اس کا لحاظ کرنا پڑے گا کہ اگر اس کی اس کوشش کی وجہ سے باقی مسلمان قیدیوں کو سخت نقصان پہنچایا جائے گا تو اس کے لیے افضل یہی ہے کہ دشمن پر حملہ نہ کرے:

لأنه مندوب الى النظر للمسلمين و دفع الشر العلو عنهم ـ ألا ترى أن المجاهد لهذا يقاتل المشركين ؟ فان كان فعله هذا يصير سبب الاضرار بالمسلمين بأن يقتلوا أو يعذبوا فالأفضل له ألا يفعل ـ و لو فعل لم يكن به

۱۰۰۔ ایضاً، باب من الفداء، ج ۴، ص ۳۰۷

بأس لأن مراعاة جانب غیرہ لا تکون أوجب علیه من مراعاة حق نفسه(۱۰۱)

[کیونکہ مسلمانوں کے مصالح کا خیال رکھنا اور ان سے دشمن کے شر کو دور رکھنا اس کے لیے مندوب ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ مجاہد اسی مقصد کے لیے تو لڑتا ہے؟ پس جب اس کا یہ فعل مسلمانوں کے لیے ضرر کا باعث بنے گا کہ اس کی وجہ سے انہیں قتل کیا جائے گا یا سخت سزائیں دی جائیں گی تو بہتر یہی ہے کہ وہ ایسا نہ کرے۔ پھر بھی اگر اس نے ایسا کیا تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہیں کیونکہ دوسروں کے مصالح کا لحاظ رکھنا خود اپنے نفس کے حق کا لحاظ رکھنے سے زیادہ ضروری نہیں ہے۔]

اگر مسلمان قیدی کو غیر اللہ کی طرف سجدہ کرنے کا کہا جائے تو وہ حکم دینے والے پر حملہ کر سکتا ہے خواہ وہ جانتا ہو کہ اس طرح اس کی موت واقع ہو جائے گی کیونکہ اس طرح ایک موہوم سا امکان یہ بھی ہے کہ وہ حکم دینے والے کو قتل یا زخمی کر کے عبرت کا نشانہ بنا دے گا تاکہ آئندہ کوئی اس کی جرأت نہ کر سکے، اور اگر وہ ایسا نہ بھی کر سکا تب بھی غیر اللہ کے آگے سجدے سے انکار کر کے وہ دین کے لیے اعزاز کا باعث بنتا ہے۔ اس لیے اگر اس راہ میں وہ قتل کیا گیا تو شہید ہوگا۔(۱۰۲)

اگر قیدی طب سے واقف ہو اور دشمن اس سے اپنے لوگوں کا علاج کروانا چاہے تو قیدی کو اجازت ہوگی کہ اگر اسے موقع ملے تو دشمن کے زخمیوں یا بیماروں کو دوا کے بجائے زہر دے، بشرطیکہ وہ مقاتلین ہوں، یا وہ غیر مقاتلین ہوں جو مسلمانوں کے خلاف جنگ میں حصہ لیتے ہوں۔(۱۰۳)

رہائی کے لیے کوشش اور قید سے بھاگ نکلنے کی راہ ڈھونڈنا مسلمان قیدی کے لیے جائز ہے۔ اگر اس کوشش میں وہ قلعے یا شہر کی دیوار سے گر گیا اور اس کی موت واقع ہوگی تو وہ خودکشی کا مرتکب نہیں ہوگا بلکہ شہید ہوگا اگر اس کوشش میں اسے توقع تھی کہ وہ قید سے نجات حاصل کر سکے گا۔(۱۰۴)

۱۰۱۔ ایضاً، ص ۳۱۰

۱۰۲۔ ایضاً، ص ۳۰۷

۱۰۳۔ ایضاً

۱۰۴۔ ایضاً

باب نوزدہم:

خودکش حملوں کی شرعی حیثیت

ہم نے باب دہم میں ذکر کیا تھا کہ اگر حالتِ جنگ میں خودکش حملوں میں تین شرائط پوری ہو جائیں تو ان کو بین الاقوامی قانون کی رو سے ناجائز نہیں کہا جائے گا:

اولاً: یہ کہ حملہ کرنے والا مقاتل ہو۔

ثانیاً: یہ کہ حملے کا ہدف فریق مخالف کے مقاتلین ہوں۔

ثالثاً: یہ کہ حملے میں ایسا طریقہ یا ہتھیار استعمال نہ کیا جائے جو قانوناً ناجائز ہو۔

اس باب میں ہم پہلے اس امر کا جائزہ لیں گے کہ ان شرائط کی پابندی شریعت کے تحت بھی لازم ہے؟ اس کے بعد خودکش حملوں پر لاگو ہونے والے شرعی قواعد کی تفصیل پیش کریں گے۔

فصل اول: خودکش حملوں کا جواز؟

عام طور پر خودکش حملوں کے جواز کے لیے فقہ کے جس جزیئے سے استدلال کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء نے اسے جائز ٹھہرایا ہے کہ کوئی غازی تنہا دشمنوں کی صفوں میں گھس جائے اگر اسے یقین ہو کہ اس طرح کے حملے سے وہ دشمن کو شدید نقصان پہنچائے گا، یا اس طرح وہ دشمن کو مرعوب کرے گا۔ اس جزیئے کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔

امام شیبانی کہتے ہیں:

لا بأس بأن يحمل الرجل وحده و ان ظن أنه يقتل ، اذا كان يرى أنه يصنع شيئاً يقتل او يجرح أو يهزم ۔[1]

[اس میں کوئی حرج نہیں کہ تنہا ایک آدمی دشمن پر حملہ کرے خواہ اس کا گمان ہو کہ اسے قتل کر دیا جائے گا، بشرطیکہ اس کی رائے یہ ہو کہ وہ کچھ بڑا کام کرلے گا دشمن کو قتل کرے، یا زخمی کرے، یا پسپا کرے۔]

اس کی تشریح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

فقد فعل ذلك جماعة من الصحابة بين يدى رسول الله ﷺ يوم أحد ،

۱۔ شرح كتاب السير الكبير ، باب من يحل له الخمس و الصدقة ،ج۱،ص۱۱۵

و مدحهم علی ذلک ۔[۲]

[کیونکہ ایسا کام بہت سے صحابہ نے احد کے موقع پر رسول اللہ ﷺ کے سامنے کیا اور آپ نے ان کی تعریف کی۔]

تاہم اس جزیئے پر معمولی غور سے بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حکم اس موقع کے لیے ہے جب دو فوجیں جنگ کر رہی ہوں یا جنگ کرنے والی ہوں اور ہر فریق دوسرے کے متعلق جانتا ہے کہ وہ مقاتل ہے اور اس پر حملہ کرنے کے لیے آیا ہے۔ پس پہلی بات تو یہ ہے کہ اس قسم کے حملے جنگ کے دوران میں بطور مقاتل کیے جائیں، نہ کہ غیر مقاتل کے بھیس میں۔ اس کے برعکس خودکش حملوں میں ہوتا یہ ہے کہ حملہ آور بالعموم غیر مقاتل کے بھیس میں آ کر اس گروہ کے بیچ میں پہنچ جاتا ہے جسے وہ ہدف بنانا چاہتا ہے۔ واضح رہے کہ اس جزیئے سے خودکش حملوں کے جواز کے لیے استدلال بالکل باطل ہے، جیسا کہ ہم آگے واضح کریں گے۔

فصل دوم: شہادت یا خودکشی؟

خودکش حملوں کے جواز پر جب شریعت کی روشنی میں بحث کی جاتی ہے تو بعض ایسے سوالات کا جواب بھی دینا پڑتا ہے جن کی کوئی اہمیت بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کی رو سے نہیں ہوتی۔ اختال کے طور پر بین الاقوامی قانون کی رو سے اس سوال کی کوئی اہمیت نہیں ہے کہ اس طرح کے حملوں میں حملہ آور خود کو ہلاک کرنے کا باعث بنتا ہے، یا بہ الفاظ دیگر خودکشی کرتا ہے، تو کیا اس کا یہ فعل جائز ہے؟ تاہم اسلامی شریعت کی روشنی میں یہ سوال نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت نے خودکشی کو بڑے گناہوں میں شمار کیا ہے اور اس پر بڑی سخت وعید کا اعلان کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها نفسه في نار جهنم خالداً مخلداً ۔ و من تردى من موضع فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً ۔ و من شرب سماً فمات فهو يشربها في نار جهنم خالداً مخلداً ۔[۳]

۲۔ ایضاً

[جس نے اپنے آپ کو لوہے کے ذریعے قتل کیا تو وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ اس لوہے کو اپنے جسم میں گھونپتا رہے گا۔ اور جس نے کسی بلند جگہ سے چھلانگ لگائی تو جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے چھلانگ لگاتا رہے گا۔ اور جس نے زہر پی کر خود ہلاک کیا تو اسے جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اسے پیتا رہے گا۔]

اب سوال یہ ہے کہ کیا اس قسم کے حملوں میں اپنی زندگی ختم کرنے والا حملہ آور شہید ہوگا یا اسے خودکشی کا مرتکب ٹھہرایا جائے گا؟ اس سلسلے میں اولین بات تو یہ ہے کہ اوپر مذکور جزیئے سے خودکش حملوں کے جواز کے لیے استدلال ناجائز ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خودکش حملہ آور بھی ان صحابۂ کرام کی طرح دشمنوں کی صف میں گھس کر ان میں بہت سوں کو قتل کر دیتا ہے اور اس حملے کے نتیجے میں خود بھی قتل ہو جاتا ہے۔

اس کی ایک وجہ تو اوپر ذکر کی گئی کہ صحابۂ کرام کے ان حملوں میں غدر کا شائبہ بھی نہیں تھا کیونکہ وہ جنگ کے دوران میں اس طرح کا حملہ کرتے تھے، جبکہ خودکش حملہ آور بالعموم اس طرح کا حملہ غیر مقاتل کے بھیس میں کرتا ہے جو غدر ہے اور حرام ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ دشمن کی صفوں میں تنہا مجاہد کے گھسنے کے نتیجے میں مجاہد کا قتل ہونا یقینی نہیں بلکہ محض ایک امکان کے طور پر ہوتا ہے اور اسے اس لیے جائز قرار دیا گیا ہے کہ اس کے نتیجے میں دشمن کو سخت مادی یا نفسیاتی نقصان پہنچتا ہے۔ چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر اس طرح کے حملے میں دشمن کو مادی یا نفسیاتی نقصان نہ پہنچتا ہو تو پھر اس قسم کا حملہ ناجائز ہے کیونکہ یہ خودکشی کے مترادف ہے۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

فأما اذا كان يعلم أنه لا ينكي فيهم فانه لا يحل له أن يحمل عليهم ـ(۴)

۳ـ صحیح البخاری، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قاتل النفس، حدیث رقم ۱۲۷۵؛ كتاب الطب، باب شرب السم و الدواء به، حدیث رقم ۵۳۳۳؛ صحیح مسلم، كتاب الايمان، باب غلظ تحريم الانسان قتل نفسه، حدیث رقم ۱۵۸؛ سنن الترمذی، كتاب الطب، باب ما جاء في من قتل نفسه بسم أو غيره، حدیث رقم ۱۹۶۶؛ سنن النسائی، كتاب الجنائز، باب ترك الصلوة على من قتل نفسه، حدیث رقم ۱۹۳۹

[اگر وہ جانتا ہو کہ اس طرح دشمن کے حوصلے پست نہیں کر سکے گا تو اس کے لیے جائز نہیں کہ ان پر اس طرح تنہا حملہ کرے۔]

اس کی تشریح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

لأنه لا يحصل بحملته شيء مما يرجع الى اعزاز الدين ، ولكنه يقتل فقط و قد قال الله تعالىٰ : و لا تقتلوا أنفسكم ۔[5]

[کیونکہ اس کے اس حملے سے کوئی ایسا نتیجہ برآمد نہیں ہوتا جس سے دین کو سرفرازی حاصل ہو، بلکہ اس کا نتیجہ صرف یہ ہوگا کہ وہ قتل کردیا جائے گا جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے: ''اور اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔'']

اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ جب اس قسم کے حملے میں مجاہد کے قتل ہونے کا صرف امکان ہی ہوتا ہے پھر بھی فقہاء اس حملہ آور کو اپنے قتل کا ذمہ دار گردانتے ہیں تو اس صورت میں جبکہ حملہ آور کا قتل ہونا یقینی ہوتا ہے، بلکہ جب دشمن کی موت کے لیے ضروری ہو کہ حملہ آور خود کو قتل کردے، تو اسے کیسے خودکشی قرار نہیں دیا جائے گا؟

تیسری وجہ، جو قانونی لحاظ سے زیادہ اہم ہے، یہ ہے کہ جب مجاہد دشمن کی صفوں میں گھس کر ان کو قتل اور زخمی کرنے لگتا ہے اور پھر دشمن کے حملے کے نتیجے میں وہ قتل ہوجاتا ہے تو درحقیقت اس کے قتل کا باعث دشمن کا فعل بنتا ہے۔ اس کے برعکس خودکش حملے میں حملہ آور کی موت کا باعث خود اس کا اپنا فعل ہوتا ہے۔ فقہاء نے قرار دیا ہے کہ اگر جنگ کے دوران میں حملہ آور نے دشمن پر تلوار چلائی اور غلطی سے وہ تلوار خود اس حملہ آور کو ہی لگ گئی جس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہوئی تو ایسا شخص، خواہ آخرت کے احکام کے لحاظ سے شہید ہو، دنیوی احکام کے لحاظ سے شہید نہیں کہلائے گا کیونکہ اس کے قتل کا باعث اس کا اپنا فعل بنتا ہے۔ امام سرخسی کہتے ہیں:

فأما من ابتلى بهذا في الدنيا يغسل و يكفن و يصلى عليه ، لأن الشهيد الذي لا يغسل من يصير مقتولا بفعل مضاف الى العدو ، و هذا صار مقتولا

۴۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب من يحل له الخمس و الصدقة، ج۱، ص۱۱۵

۵۔ ایضاً

بفعل نفسه ـ و لـكـنه معذور في ذلك ، لأنه قصد العدو لا نفسه ، فيكون شهيداً في حكم الآخرة ، و يصنع به ما يصنع بالميت في الدنيا ـ[٦]

[البتہ جس پر اس قسم کی آزمائش آئی تو دنیا میں اس کے لیے حکم یہ ہے کہ (شہید کے برعکس) اسے غسل دیا جائے گا، اسے کفن پہنایا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حکم کہ اسے غسل نہیں دیا جاتا (اور کفن نہیں پہنایا جاتا) اس شہید کے لیے ہے جو کسی ایسے فعل سے قتل ہو جائے جسے دشمن کی طرف منسوب کیا جا سکے، جبکہ یہ شخص خود اپنے فعل کے نتیجے میں قتل ہوا۔ تاہم چونکہ وہ اس معاملے میں معذور تھا کہ اس نے دشمن کے قتل کا ارادہ کیا تھا نہ کہ اپنے آپ کو قتل کرنے کا، اس لیے آخرت کے احکام میں وہ شہید ہوگا۔ اور دنیا میں اس کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے گا جو عام میت کے ساتھ دنیا میں کیا جاتا ہے۔]

پس جب مجاہد دشمن پر حملہ کرتے ہوئے غلطی سے خود کو زخمی کر لے اور اس زخم سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اسے آخرت کے احکام کے لحاظ سے تو شہید کہا جائے گا لیکن اس پر شہید کے دنیوی احکام کا اطلاق نہیں ہوگا۔ جو شخص قصداً اپنی موت کا باعث بنے ظاہر ہے کہ اس پر شہید کے دنیوی کا احکام کا اطلاق تو قطعاً ناممکن ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اسے آخرت کے احکام کے لحاظ سے شہید کہا جا سکے گا؟ قرآن وسنت کے نصوص اور فقہاء کی تشریحات کی روشنی میں ہماری ناقص رائے تو یہ ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ ایسا شخص آخرت کے احکام کے لحاظ سے بھی شہید نہیں کہلا سکتا کیونکہ اپنے قتل کا آپ باعث بن کر وہ شریعت کے ایک بنیادی حکم کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ غزوۂ خیبر کے موقع پر جب رسول اللہ ﷺ نے حملہ روک دینے کا حکم دیا تو اس کے بعد آپ کو اطلاع ملی کہ فلاں شخص شہید کیا گیا۔ جب پوچھنے پر آپ کو معلوم ہوا کہ اسے حملے کی ممانعت کے حکم کے بعد قتل کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

ان الجنة لا تحل لعاص ـ[٧]

[یقیناً جنت میں نافرمان داخل نہیں ہو سکتا۔]

٦ـ ایضاً، باب من قاتل فأصاب نفسه ،ص ۷۳

۷ـ مسند احمد، بـاقـي مسـنـد الأنـصـار ، باب و من حديث ثوبان ،حدیث رقم ۲۱۳۳۰؛ مجمع الزوائد ،ج ۳، ص ۱۵۴ـ۱۵۵؛ کنز العمال ،ج ۱، ص ۵۰۷

ایک وقتی حکم کی مخالفت پر اتنی سخت وعید سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ایک ابدی حکم کی مخالفت کرنے والا خود کو کتنی بڑی سزا کا مستحق بنا تا ہے! والعیاذ باللہ۔

فصل سوم: بعض فقہی جزئیات سے غلط استدلال

بعض لوگوں نے ایک اور فقہی جزیئے سے بھی خودکش حملوں کے جواز کے لیے استدلال کیا ہے۔ امام کاسانی فرماتے ہیں:

و لو طعن مسلم برمح ، فلا باس بان یمشی الی من طعنه من الکفرة حتی یجهزه ، لانه یقصد بالمشی الیه بذل نفسه لاعزاز دین الله سبحانه و تعالیٰ و تحریض المؤمنین علی الا یبخلوا بانفسهم فی قتال اعداء الله ، فکان جائزاً۔ [۸]

[اگر کسی مسلمان کو نیزے سے زخمی کیا جائے تو اس حالت میں (جبکہ نیزہ اس کے جسم میں موجود ہے) اس کے لیے اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ زخمی کرنے والے کافر پر حملے کی نیت سے اس کی طرف جائے کیونکہ اس طرح جانے سے اس کا ارادہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے دین کی سربلندی کے لیے اپنی جان قربان کرے اور دیگر مومنوں کو بھی ترغیب دے کہ اللہ کے دشمنوں سے لڑنے میں وہ اپنی جان کی پروانہ کریں۔ اسی لیے یہ جائز ہے۔]

اس عبارت سے ''خودکش حملے'' کے جواز کے لیے استدلال بہت کمزور ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس موضوع پر امام سرخسی سے اس مسئلے کی دیگر تفصیلات حاصل کی جائیں تا کہ مسئلے کی پوری تصویر اور صحیح نوعیت سامنے آسکے۔ اہم بات یہ ہے کہ ایک دفعہ پھر یہاں متن امام شیبانی ہے اور شرح امام سرخسی کی جن سے ان اصولوں کی مزید توثیق ہو جاتی ہے جن کی روشنی میں خودکش حملوں کے بہر صورت عدم جواز کا مسلک ہی صحیح ثابت ہوتا ہے۔

امام شیبانی فرماتے ہیں:

و لو ان مشرکا طعن مسلما برمح ، فانفذه ، فاراد ان یمشی فی الرمح الیه لیضربه بالسیف : فان کان یخاف الهلاک ان فعل ذلک ، و یرجو النجاة ان

۸۔ کاسانی، بدائع الصنائع، ج۹، ص ۳۸۷

خرج من الرمح ؛ فعلیه ان یخرج ۔(۹)

[اگر کسی مشرک نے کسی مسلمان کو نیزے سے زخمی کر کے نیزہ اس کے بدن میں گھونپ دیا اور پھر وہ مجروح مسلمان اس حملہ آور مشرک کو تلوار سے زخمی کرنے کے لیے اس کی طرف چلے، جبکہ یوں وہ نیزہ مزید اپنے بدن میں گھونپ رہا ہوتا ہے تو: اگر اسے ایسا کرنے میں اپنی موت کا اندیشہ ہو اور نیزہ بدن سے نکل جانے کی صورت میں اسے زندگی بچ جانے کی امید ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ نیزہ سے نجات حاصل کر لے۔]

امام سرخسی قانونی اصول ان الفاظ میں واضح کرتے ہیں:

لان المشی الیه فی الرمح اعانة علی قتل نفسه ؛ و الواجب علی کل الدفع عن نفسه بجهده اولاً ، ثم النیل من عدوه ۔(۱۰)

[کیونکہ اس کی طرف حرکت کی کوشش میں وہ نیزہ مزید اپنے بدن میں گھونپ کر اپنے قتل میں اعانت کرتا ہے اور ہر شخص پر لازم ہے کہ پہلے اپنی جان بچائے اور اس کے بعد اپنے دشمن کو نقصان پہنچائے۔]

امام شیبانی آگے اس مسئلے کے دیگر پہلوؤں کی وضاحت کے لیے مزید فرماتے ہیں:

و ان استوی الجانبان عنده فی التیقن بالهلاک فیهما ، او رجاء النجاة فیهما ۔(۱۱)

[اگر اس (مجروح مسلمان) کے خیال میں دونوں صورتیں (دشمن پر حملہ اور بدن سے نیزہ نکالنا) اس لحاظ سے برابر ہوں کہ دونوں میں موت یقینی ہو، یا دونوں میں بچ جانے کی یکساں امید ہو]

امام سرخسی وضاحت فرماتے ہیں:

من حیث انه لا یزید فی جراحته ۔(۱۲)

[کہ دونوں صورتوں میں وہ اپنے زخم میں اضافہ نہیں کرے گا]

۹۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب ما یسع الرجل ان یفعل ایهما شاء ، ج۴، ص۲۴۹

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ ایضاً

تو اس صورت میں امام شیبانی حکم کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

فلا باس بان یمشی الیه فی الرمح حتی یضربه بالسیف ؛ و ان شاء خرج من الرمح ۔(۱۳)

[تو اس حالت میں اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ بدن میں پیوست نیزے سمیت دشمن پر حملہ کر کے اس پر تلوار سے ضرب لگائے؛ اور اگر وہ چاہے تو نیزے سے نجات حاصل کر لے۔]

امام سرخسی فرماتے ہیں:

لانه لابد من ان یخرج الرمح من ای الجانبین شاء ۔(۱۴)

[کیونکہ اس کے پاس کوئی راستہ اس کے سوا نہیں کہ نیزہ بدن سے نکالے خواہ آگے سے ہو یا پیچھے سے۔]

آگے امام سرخسی مزید واضح کرتے ہیں کہ اس صورت میں اور پہلی صورت میں فرق ہے اور اس فرق کو وہ امام شیبانی کے الفاظ میں ہی نقل کرتے ہیں:

و فرق محمد رحمه الله بین هذا و بین ما سبق ، و قال : لیس هناک فی القاء نفسه معنی النیل من العدو ، و ها هنا فی المشی الیه فی الرمح معنی النیل من العدو ؛ و هذا القصد یبیح له الاقدام ۔(۱۵)

[اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس میں اور پچھلے مسئلے میں فرق کرتے ہوئے کہا: وہاں وہ اپنی جان کھو کر دشمن کو کوئی نقصان نہیں پہنچا رہا، جبکہ یہاں نیزے میں آگے حرکت کرنے سے وہ دشمن کو نقصان پہنچا سکتا ہے۔ اس لیے یہاں اس کے لیے اقدام جائز ہو جاتا ہے۔]

پس یہ مسئلہ اسی قاعدے کا ایک جزئیہ ہے اور اسی کے ضمن میں ذکر کیا گیا ہے کہ جب دونوں طرف موت یقینی ہو، جیسے کشتی میں آگ لگی ہو اور ڈوبنے میں بھی موت یقینی ہو، تو کیا انسان کے لیے جائز ہے کہ جس موت کو وہ کم اذیت ناک سمجھے اس کو اختیار کرے؟ اس موضوع پر کتاب ہذا میں اکراہ

۱۳۔ ایضاً

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً، ص ۲۴۹۔۲۵۰

اور اضطرار کے ضمن میں بحث ہوئی ہے۔ پس اس سے خودکش حملوں کے جواز کے لیے استدلال قطعاً بے بنیاد ہے۔

بعض لوگوں نے خودکش حملوں کے جواز کے لیے چند دیگر جزئیات کا بھی حوالہ دیا ہے جن پر مختصر تبصرہ ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ معلوم ہو کہ ان جزئیات سے استدلال بھی باطل ہے۔

ایک مثال جو عام طور پر پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ بعض جنگوں میں بعض صحابۂ کرام نے دشمن کے قلعے کا دروازہ کھلوانے کے لیے یہ تدبیر اختیار کی کہ ان کے دیگر ساتھی کسی طرح انھیں قلعے میں ''پھینک دیں'' تو وہ دروازہ کھولنے کی کوشش کریں گے، اور یوں گویا وہ خود ہی موت کے منہ میں کود گئے۔ اس کا جواب وہی ہے جو اس باب میں تفصیل سے پیش کیا گیا کہ اولاً تو اس صورت میں موت کا واقع ہونا یقینی نہیں ہوتا تھا، بلکہ اس کا غالب امکان ہوتا تھا۔ دوسرے اس صورت میں جب موت واقع ہو بھی جاتی تو دشمن کے وار سے واقع ہوتی تھی، اور قانوناً یہی چیز اسے ''خودکشی'' سے ممیز کرتی ہے۔

بعض دوسرے لوگوں نے اس جزئیے سے استدلال کیا ہے کہ اگر کسی شخص کو ایک جانب ڈوبنے کا یقین ہو اور دوسری جانب آگ میں جلنے کا بھی یقین ہو تو وہ ان میں سے موت کا کوئی طریقہ اپنے لیے خود منتخب کرسکتا ہے، یعنی چاہے تو پانی میں چھلانگ لگا کر ڈوب جائے اور چاہے تو آگ میں جلنے کی موت اختیار کرلے اور ان میں کسی بھی صورت میں اسے خودکشی کا مرتکب قرار نہیں دیا جائے گا۔

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ اولاً تو اس صورت میں واقع ہونے والی موت کو خودکشی نہیں کہا جاسکتا اور اسی بنا پر اس شخص کو خودکشی کا مرتکب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ہم اضطرار اور اکراہ پر بحث میں یہ واضح کرچکے ہیں کہ اگر کسی شخص کو قتل کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا کہ وہ آگ میں کود جائے تو شرعی حکم یہ ہے کہ وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کسی کو قتل کی دھمکی دے کر کسی اونچی جگہ سے چھلانگ لگانے پر یا اسے دریا میں کود جانے پر مجبور کیا جائے۔ اسی طرح ہم دشمن کے قبضے میں موجود مسلمان قیدی کے حوالے سے بھی اس جزئیے کا ذکر کرچکے ہیں کہ اگر اسے قتل کی دھمکی دے کر آگ میں کودنے کے لیے کہا جائے تو وہ آگ میں نہیں کودے گا کیونکہ اس طرح وہ خودکشی کا مرتکب ہوگا، الا یہ کہ جس طریقے سے قتل کی دھمکی اسے دی جارہی ہو وہ زیادہ اذیت ناک ہو، یا آگ میں

سے بچ نکلنے کا امکان ہو۔ پس جب دو طریقوں میں سے ایک میں موت یقینی ہو اور دوسرے میں زندگی بچ جانے کا امکان ہو تو اسی دوسرے طریقے کو اختیار کرنا واجب ہوگا، ورنہ اسے خودکشی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔ تاہم جب دونوں صورتوں میں موت یقینی ہو تو پھر اسے اختیار ہوگا کہ جس موت کو وہ کم اذیت ناک سمجھتا ہو اسے اختیار کر لے۔

ثانیاً: اگر ایک لمحے کے لیے یہ مان بھی لیا جائے کہ اس جزیئے کی بنیاد پر خود موت کا کوئی طریقہ اختیار کرنے کی اجازت مل سکتی ہے تب بھی یہ اجازت اضطرار اور اکراہ کی حدود کے اندر ہی ہے اور اسے اس صورت پر منطبق نہیں کیا جا سکتا جب کوئی شخص خود ہی موت کے منہ میں جا کودے کیونکہ کسی شخص کو شرعاً اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ وہ خود کو اضطرار یا اکراہ کی حالت میں لے آئے۔ خودکش حملہ آور حملے کے لیے طریقہ ہی وہ چنتا ہے جس میں دشمن کی موت تبھی واقع ہوتی ہے جب پہلے حملہ آور خود اپنی موت واقع کرنے کے لیے بٹن دبا دے!

اس کے جواب میں بعض لوگوں نے یہ کہا کہ مجبوری ہی کی بنا پر تو یہ حملہ آور اس طریقے کا انتخاب کرتا ہے: دشمن بہت طاقتور ہے؛ اس تک رسائی عام طریقوں سے مشکل، بلکہ ناممکن، ہے؛ اس لیے اس طریقے کے سوا اور کوئی طریقہ نہیں ہے جو اسے پسپائی پر مجبور کردے۔ اگر واقعی صورتِ حال یہی ہے تو پھر ایسی صورت میں اس شخص اور اس کے ساتھیوں کے لیے قتال کا حکم ہی نہیں ہے کیونکہ وہ قتال کی استطاعت ہی نہیں رکھتے۔ استطاعت کے مسئلے پر ہم تفصیلی بحث پہلے ہی کر چکے ہیں۔

فصل چہارم: فعل کی نسبت کس کی طرف ہے؟

جہاد کی حقیقت اور خودکش حملوں کے جواز اور عدم جواز کے متعلق ایک اہم تحقیقی کتاب جناب مولانا محمد چشتی چترالوی نے **الفداء و الجهاد فی الاسلام** کے عنوان سے لکھی ہے۔ جناب مولانا منطق کے میدان کے شہسوار ہیں اور اسی لیے پوری کتاب منطق کی اصطلاحات اور تراکیب سے بھری ہوئی ہے۔ ہر مقام پر وہ خود ہی واضح کر دیتے ہیں کہ ان کا مقدمۂ صغریٰ کیا ہے، مقدمۂ کبریٰ کیا ہے اور پھر نتیجہ وہ کیا نکالتے ہیں؟ اہل علم کے لیے اس کتاب میں غور و فکر کا بہت سامان ہے۔

ایک مشہور حدیث سے استدلال کرتے ہوئے مولانا نے واضح کیا ہے کہ اس حدیث میں من أراق دمه و عقر جواده نہیں فرمایا گیا، بلکہ صیغۂ مجہول یعنی من أهريق دمه و عُقر جواده کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ مولانا یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ ''فعل مجہول کا فاعل کلام کے اندر ہمیشہ غیر مذکور ہونے کے باوجود حقیقت میں موجود و متعین ہی ہوتا ہے جس کو کسی خاص مقصد کی خاطر متکلم نے قصداً و ارادتاً ترک کیا ہوا ہوتا ہے۔''(۱۶)

تاہم اس کے بعد مولانا جو نتیجہ نکالتے ہیں اس سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔ وہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ حدیث میں اراقۃ الدم اور عقر جواد کا فاعل ''فدائی عمل کے سوا کچھ نہیں ہے۔''(۱۷) مولانا نے آگے جو شواہد ذکر کیے ہیں ان میں کسی سے بھی یہ بات ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس حقیقت ثابت ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر وہ یہ حدیث ذکر کرتے ہیں:

من فصل في سبيل الله، فمات، أو قتل فهو شهيد، أو وقصه فرسه، أو بعيره، أو لدغته هامة، أو مات على فراشه، او بأىّ حتف شاء الله، فانه شهيد، و ان له الجنة(۱۸)

اس حدیث میں دیکھیے کہ موت واقع ہونے کی جن صورتوں کا ذکر ہے ان میں کسی میں بھی آدمی کا اپنا فعل اس کی موت کا باعث نہیں بنتا۔ یا تو وہ قدرتی موت کا شکار ہو جاتا ہے، یا اسے ''قتل کیا جاتا ہے''، یا گھوڑا یا اونٹ اسے روند دیتا ہے، یا کوئی زہریلا کیڑا اسے کاٹتا ہے۔ یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں وہ اخروی احکام کے لحاظ سے یقیناً شہید ہوگا لیکن کیا دنیوی احکام کے لحاظ سے ان میں سے ہر صورت میں اسے شہید کہا جاسکے گا؟ اس کے لیے مولانا کی پیش کی گئی دوسری مثال پر غور کریں۔

۱۶۔ مولانا محمد چشتی چترالوی، الفداء والجہاد فی الاسلام: اسلام میں فدائی حملوں کی شرعی حیثیت (لاہور: نظامیہ کتاب گھر، ۲۰۱۰ء)، ص ۲۱

۱۷۔ ایضاً، ص ۲۲

۱۸۔ سنن ابی داود، کتاب الجهاد، باب في من مات غازيا، حدیث رقم ۲۱۴۱

یہ وہی مثال ہے جو ہم اس باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ ایک جنگ میں ایک صحابی دشمن پر حملہ کرتے ہوئے غلطی سے اپنی تلوار سے خود کو زخم لگا بیٹھے اور نتیجتاً ان کی موت واقع ہوئی تو بعض صحابہ کو خودکشی کا شبہ ہوا جسے رسول اللہ ﷺ نے رفع کیا اور فرمایا کہ ان کی موت مجاہد کی موت ہے۔ ہم واضح کر چکے ہیں کہ فقہا دیگر نصوص کی بنا پر قرار دیتے ہیں کہ ایسے شخص کو آخرت کے احکام کے لحاظ سے شہید کہا جائے گا لیکن دنیوی احکام کے لحاظ سے اس پر عام مسلمان میت کے احکام کا اطلاق ہوگا۔

خود مولانا نے جو حدیث نقل کی ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایسے شخص پر شہید کے دنیوی احکام کا اطلاق نہیں ہوگا کیونکہ اس روایت میں ہے کہ صحابہ کو اس کا جنازہ پڑھنے میں اس بنا پر تذبذب تھا کہ کیا اس نے خودکشی کی ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے خودکشی کا اشتباہ رفع کیا لیکن یہ نہیں کہا کہ جنازہ نہ پڑھو کیونکہ یہ شہید ہے۔ مولانا نے اس سلسلے میں جو دوسری روایت نقل کی اس میں ان صحابی کے لیے دوہرے اجر کا ذکر ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ اس پر شہید کے دنیوی احکام کا اطلاق نہیں ہوگا۔

آگے مولانا نے ایک اور روایت نقل کی ہے جس میں ایسے صحابی کا ذکر ہے جن کی موت کے متعلق معلوم نہیں تھا کہ دشمن کے تیر لگنے سے یا خود اپنا تیر لگنے واقع ہوئی۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کی والدہ کو تسلی دی کہ وہ جنت میں ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص نے جنگ میں بڑی بہادری دکھائی لیکن آخر میں زخموں سے چور ہونے کے بعد خودکشی کی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کے لیے وعید کا ذکر کیا۔ اس روایت سے واضح طور پر معلوم ہوا جب کسی شخص کی موت اس کے اپنے فعل کے نتیجے میں واقع ہو جائے تو اسے شہید نہیں کہا جائے گا۔ مولانا نے یہ روایت نقل نہیں کی تاہم بحث کے آخر میں وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جب مسلمان جہاد فی سبیل اللہ کی نیت سے میدان جنگ میں آئے "تو اس کے بعد اس کی موت چاہے جس عمل سے بھی واقع ہو جائے، بشرطیکہ اس کے اپنے کسی ارادی عمل سے نہ ہو، تو اس کی شہادت اور افضل الجہاد ہونے کے لیے اتنا ہی کافی ہے۔"(۱۹)

یہاں مولانا نے یہ جو شرط لگائی ہے کہ موت اس کے اپنے ارادی عمل سے نہ ہو، یہی ہمارے

۱۹۔ چترالوی، المقداء والجہاد، ص ۲۴

نزدیک خودکشی اور شہادت کے درمیان فرق کے لیے اصل معیار ہے۔ آگے مولانا نے مزید فرمایا ہے:

''مجاہد کی موت چاہے اس کے اپنے کسی غیر ارادی عمل سے واقع ہو جائے، یا مدمقابل کے ہاتھ سے، یا کسی اور حادثے سے، بہر تقدیر اسلامی روایات کے مطابق اسے مجاہد فی سبیل اللہ ہی کہا جاتا ہے۔ اس کے اس کردار کو افضل الجہاد اور اس کی موت کو شہادت کہا جاتا ہے۔''(۲۰)

اس سے مولانا یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اپنی ہلاکت کا یقین ہونا حرام موت کو مستلزم نہیں ہے۔ اس نتیجے تک پہنچنے کے لیے مولانا جن احادیث سے استدلال کیا ہے ان میں کسی سے بھی یہ نتیجہ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان احادیث میں ذکر ہے کہ جس نے شہادت کی دعا کی اسے شہید کا اجر ملے گا، خواہ وہ قتل کیا گیا، یا اسے قدرتی موت آئی۔ شہادت کی دعا سے یہ کیسے معلوم ہوا کہ موت یقینی ہوگئی؟ تاہم مجھے اس نتیجے سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ موت کا یقینی ہونا حرام موت کو مستلزم نہیں ہے لیکن جب موت یقینی ہو تو حملہ نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ دشمن کو بہت زیادہ نقصان پہنچانے، یا اپنے ساتھیوں کا حوصلہ بڑھانے، کا یقین ہو۔ نیز اس صورت میں بھی یہ شرط برقرار رہے گی کہ موت اپنے ارادی فعل سے واقع نہ ہو۔

پس خلاصہ یہ ہوا کہ میدان جنگ میں کسی شخص کی موت واقع ہونے کے کئی اسباب ہوتے ہیں:

۱۔ اگر اس کی موت دشمن کے فعل سے واقع ہوئی تو یہ شخص دنیا و آخرت دونوں لحاظ سے شہید ہوگا؛

۲۔ اگر اس کی موت دشمن کے فعل کے بجائے کسی حادثے، یا اپنے غیر ارادی فعل، کے نتیجے میں واقع ہو، تو ایسا شخص اخروی احکام کے لحاظ سے شہید کہلائے گا لیکن اس پر شہید کے دنیوی احکام کا اطلاق نہیں ہوگا۔

۳۔ اگر میدان جنگ میں کسی شخص کی موت اسلحے کے ذریعے واقع ہوئی لیکن کسی قرینے سے یہ معلوم نہ ہو رہا ہو کہ اس کی موت دشمن کے فعل سے واقع ہوئی یا اپنے فعل سے، تو ظاہر پر فیصلہ کرتے ہوئے اس شخص پر شہید کے دنیوی احکام کا اطلاق ہوگا۔ آخرت کا معاملہ اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے لیکن ہم امید رکھیں گے کہ وہ آخرت میں بھی شہادت کے اجر عظیم کا مستحق ہوگا۔

۴۔ البتہ اگر کسی شخص کی موت اس کے اپنے ارادی فعل سے واقع ہوئی تو وہ شہید نہیں کہلائے گا، بلکہ اسے خودکشی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم، وعلمہ اتم واحکم۔

۲۰۔ ایضاً، ص ۲۵۔۲۶

فصل پنجم: خودکش حملے اور مسلمانوں کا قتل ناحق

قرآن وسنت میں جن کاموں پر انتہائی سخت وعید آئی ہے ان میں ایک مسلمان کا قتل بھی ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً (سورۃ النساء، آیت ۹۳)

[اور جو کوئی کسی مسلمان کو عمداً قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا، اور اس پر خدا کا غضب اور اس کی لعنت ہے، اور اللہ نے اس کے لیے ایک عذاب عظیم تیار کر رکھا ہے۔]

اللہ تعالیٰ نے جہاد کے دوران میں خصوصاً اس بات کا حکم دیا کہ مسلمان حملے کے دوران میں خصوصی احتیاطی اقدامات اٹھائیں تاکہ حملے کی زد میں کوئی مسلمان نہ آجائے، بلکہ اگر کسی کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہو کہ وہ مسلمان ہے تو وہ حملے سے محفوظ سمجھا جائے اور اس کے متعلق یہ نہ کہا جائے کہ وہ مسلمان نہیں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِناً (سورۃ النساء، آیت ۹۴)

[اے ایمان والو! جب تم اللہ کی راہ میں جہاد کے لیے نکلو تو اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو اور جو تمہیں سلام کرے اس کو یہ نہ کہو کہ تو مومن نہیں ہے۔]

باب پانزدہم میں ہم تفصیل سے واضح کر چکے ہیں کہ اضطرار کے قاعدے کے تحت بھی کسی معصوم مومن کا قتل جائز نہیں ہو سکتا۔

قرآن وسنت کے نصوص اور فقہاء کی تصریحات کے بعد جب خودکش حملوں کے اثرات کا جائزہ لیا جائے تو سب سے زیادہ تکلیف دہ بات یہ نظر آتی ہے کہ ان حملوں میں ان تمام نصوص اور تصریحات کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ ان حملوں کے نتیجے میں اب تک کتنے معصوم مسلمانوں کو قتل کیا گیا ہے؟ اس کا کوئی صحیح اندازہ اس وقت تک نہیں لگایا جا سکتا جب تک ان حملوں کے پورے ریکارڈ کا تجزیہ نہ کیا جائے۔ تاہم اتنی بات تو بالکل واضح ہے کہ مسجد، جنازگاہ، جرگہ کی مجلس اور بازاروں میں

کیے جانے والے ان حملوں کا نشانہ معصوم مسلمان ہی بنتے ہیں۔ پچھلے کچھ عرصے سے ان حملوں کا رخ فوج کے علاوہ دیگر سیکیورٹی فورسز بالخصوص پولیس کی طرف ہوا ہے۔ کیا یہ فوجی اور پولیس غیر مسلم ہیں؟ کیا ان کا قتل عمد جائز ہے؟

اس قسم کے سوالات سے بچنے کے لیے ہی خودکش حملہ آور کو تیار کرنے والے لوگوں کا زور اس کی جسمانی تربیت کے علاوہ اس بات پر بھی ہوتا ہے کہ حملہ آور کو یہ پختہ یقین دلایا جائے کہ جس ہدف پر حملے کے لیے اسے تیار کیا جا رہا ہے وہ بالکل جائز ہے کیونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں بلکہ مرتد ہیں اور اس وجہ سے واجب القتل ہیں۔ فوجیوں اور پولیس کو مرتد کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس کا انہوں نے بڑا سیدھا حل نکالا ہے۔ عام طور پر استدلال اس طرح کیا جاتا ہے:

- امریکہ اور اس کے اتحادی کفار نے مسلمانوں پر حملہ کیا ہے۔
- ان کفار کا ساتھ دینا حرام ہے۔
- مسلمان حکمران جو ان کفار کا ساتھ دیتے ہیں وہ مرتد ہو چکے ہیں۔
- ان حکمرانوں کی حفاظت کرنے والے اور ان کے پشتیبان بننے والے بھی ان کے ساتھ شامل ہیں اور ظاہر ہے کہ حکومت کا دفاع کرنے والوں میں فوجی پہلے درجے میں اور دوسری سیکورٹی فورسز ان کے بعد دوسرے درجے میں آتے ہیں۔

یہ استدلال بالبداہت غلط ہے لیکن اس پر بحث اس باب کی حدود سے باہر ہے۔ یہاں صرف اس بات کی طرف اہل علم کی توجہ دلانا مقصود ہے کہ خودکش حملوں کے جواز اور عدم جواز کی بحث میں ''مسلمان کی تکفیر'' کا مسئلہ بھی نہایت اہمیت کا حامل ہے جسے خودکش حملوں پر بحث میں بالعموم نظر انداز کیا گیا ہے۔

فصل ششم: خودکش حملے اور عامۃ المسلمین کی تکفیر کا مسئلہ

خودکش حملوں کے عدم جواز پر بحث میں یہ بات نہایت اہمیت کی حامل ہے کہ اس مسئلے کا تعلق مسلمان کی تکفیر کے مسئلے سے بھی ہے۔ اس لیے یہاں اس مسئلے کے اہم اصول مختصراً ذکر کیے جاتے ہیں:

۱۔ کسی بھی ایسے قول یا فعل کی بنیاد پر تکفیر نہیں کی جا سکتی جس کے کفر ہونے یا نہ ہونے میں اہل علم کا اختلاف ہو۔ علامہ علاؤ الدین محمد بن علی الحصکفی فرماتے ہیں:

لا یفتی بکفر مسلم أمکن حمل کلامه علی محمل حسن أو کان فی کفره اختلاف ولو روایة ضعیفه ۔[۲۱])

[مسلمان کے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا اگر اس کے کلام کی بہتر تاویل ممکن ہو، یا اس کے کفر میں اختلاف ہو، خواہ اختلاف ضعیف روایت سے مروی ہو۔]

علامہ خیر الدین الرملی نے وضاحت کی ہے کہ اگر کسی بات کے کفر ہونے کے متعلق ہمارے مسلک میں کوئی اختلافی روایت نہ ہو لیکن کسی دوسرے مسلک میں وہ کفر کی موجب نہ ہو تب بھی کفر کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ اس کی تائید میں ابن عابدین تکفیر کے لیے اس مسلمہ شرط کا ذکر کرتے ہیں:

و یدل علی ذلک اشتراط کون ما یوجب الکفر مجمعاً علیه ۔[۲۲]

[اس کی دلیل یہ ہے کہ کسی بات کے موجب کفر ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ اس پر اجماع ہو۔]

۲۔ اسی طرح اگر کسی قول یا فعل کی ایک سے زائد تعبیرات ممکن ہوں اور ان میں کوئی تعبیر ایسی ہو جس کی رو سے اسے کفر نہ قرار دیا جا سکتا ہو تو اسی تعبیر کو اپنایا جائے گا۔ ملا علی القاری فرماتے ہیں:

المسئلة المتعلقة بالکفر اذا کان لها تسع وتسعون احتمالا للکفر، واحتمال واحد فی نفیه، فالأولی للمفتی والقاضی أن یعمل بالاحتمال النافی، لأن الخطاء فی ابقاء ألف کافر اهون من الخطاء فی افناء مسلم واحد [۲۳]

[کفر سے متعلق مسئلے میں اگر ننانوے احتمالات کفر کے ہوں اور ایک احتمال کفر کی نفی کا ہو تو مفتی اور قاضی کو چاہیے کہ کفر کی نفی کے احتمال پر عمل کرے کیونکہ ایک ہزار کافروں کے باقی چھوڑنے کی غلطی ایک مسلمان کے قتل کرنے کی غلطی کی بہ نسبت ہلکی غلطی ہے۔]

۳۔ پس ملزم سے پوچھا جائے گا کہ اس قول یا فعل سے اس کی مراد کیا تھی، الا یہ کہ وہ کفر بواح کا

۲۱۔ ابن عابدین، رد المحتار، ج ۳، ص ۳۱۶

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ملا علی القاری، شرح الفقه الأکبر (کراچی: محمد سعید اینڈ سنز، تاریخ ندارد)، ص ۱۹۵

مرتکب ہوا ہو۔ چنانچہ جن نصوص میں قرار دیا گیا ہے کہ کسی شخص نے اگر کفر کی موجب کوئی بات کہی تو اس کا یہ عذر قبول نہیں کیا جائے گا کہ اسے اس بات کے کفر ہونے کا علم نہیں تھا، بلکہ اسے تجدید ایمان کے لیے کہا جائے گا، ان کا محل یہی ہے کہ جب بات بالکل صریح اور قطعی طور پر موجب کفر ہو، اور اس کی بہتر تاویل ممکن نہ ہو، تو اسے کفر ہی سمجھا جائے گا۔(۲۴)

۴۔ اگر ملزم کفر سے انکاری ہو تو اس کے انکار کو قبول کیا جائے گا خواہ اس کے خلاف گواہ موجود ہوں کیونکہ اس کے اس انکار کو رجوع اور توبہ سمجھا جائے گا۔ فقہاء نے صراحت کی ہے:

اذا شهدوا علی مسلم بالردة ، وهو منكر ، لا يتعرض له ، لا لتكذيب شهود العدول ، بل لأن انكاره توبة و رجوع ۔(۲۵)

[اگر گواہ کسی مسلمان کے ارتداد کی گواہی دیں، اور وہ اس سے انکاری ہو، تو اس کے خلاف کارروائی نہیں کی جائے گی، اس لیے نہیں کہ سچے گواہوں کو جھوٹا سمجھا جائے گا، بلکہ اس لیے کہ ملزم کے انکار کو توبہ اور رجوع سمجھا جائے گا۔]

ان اصولوں کی رو سے دیکھیے تو عامۃ المسلمین کی تکفیر کے مسئلے میں جس بے احتیاطی کا مظاہرہ کیا جا رہا ہے وہ نہایت ہی افسوسناک ہے۔

فصل ہفتم: مقتولین کی دیت، زخمیوں کا ارش اور املاک کو پہنچنے والے نقصان کا ضمان

اگر ایک لمحے کے لیے اسلام اور کفر کے مسئلے سے صرف نظر بھی کیا جائے اور فرض کیا جائے کہ خود کش حملہ آور کا ہدف بنیادی طور پر صحیح ہوتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی فرض کیا جائے کہ اس کا ارادہ بے قصور لوگوں کو مارنے کا نہیں ہوتا تب بھی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان بے قصور مقتولین کی دیت کی ادائیگی لازم نہیں ہے؟ اسی طرح کیا زخمی ہونے والوں کے زخموں کے ارش یا ضمان کی ادائیگی لازم نہیں ہے؟ اگر دیت، ارش اور ضمان کی ادائیگی لازم ہے تو اس کی ادائیگی کا کون ذمہ دار ہے؟ یہی

۲۴۔ رد المحتار ، ج ۳، ص ۳۱۶

۲۵۔ ابن الہمام، فتح القدیر ، ج ۵، ص ۳۳۲

سوال املاک کو پہنچنے والے نقصان کے متعلق بھی ہے۔ کیا غلطی سے کسی کا مال ضائع کرنے یا خراب کر دینے والے کو شریعت نے ضمان ادا کرنے کا پابند نہیں کیا؟

فقہ اسلامی کا مسلمہ اصول ہے کہ جنگ کے دوران میں بھی اگر کوئی شخص غلطی سے کسی ایسے شخص کو قتل کرلے جس کا قتل اس کے لیے جائز نہیں ہے تو دیت کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ چنانچہ قتل خطا کی تمثیل میں بالعموم یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ مسلمان نے کسی شخص کو حربی سمجھ کر اس پر حملہ کیا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو مسلمان تھا، یا اس نے حربی کو نشانہ بنایا لیکن غلطی سے کوئی دوسرا مسلمان اس کی زد میں آ کر قتل ہوا۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

و اذا كان القوم من المسلمين يقاتلون المشركين فقتل مسلم مسلماً ظن أنه مشرك، أو رمى الى مشرك فرجع السهم فأصاب مسلماً فقتله فعليه الدية و الكفارة۔[26]

[اگر مسلمانوں کا کوئی گروہ مشرکین سے لڑ رہا ہو اور کسی مسلمان نے کسی دوسرے مسلمان کو مشرک سمجھ کر قتل کیا، یا اس نے مشرک کی طرف تیر پھینکا مگر وہ پلٹ کر کسی مسلمان کو لگا جس کے نتیجے میں وہ قتل ہو گیا، تو ہر دو صورتوں میں اس پر دیت اور کفارہ لازم ہے۔]

امام سرخسی اس کی وضاحت میں کہتے ہیں:

لأن هذا صورة الخطأ، و الدية و الكفارة في قتل الخطأ واجب بالنص[27]

[کیونکہ یہ خطا کی صورت ہے، اور قتل خطا میں دیت اور کفارے کا وجوب نص سے ثابت ہے۔]

دیت کا حکم اس صورت میں بھی ہے جب حملے کی زد میں ایسا غیر مسلم آئے جس کا قتل ناجائز ہو، مثلاً وہ مسلمان ملک میں مستقل اقامت پذیر ہو (اہل ذمہ)، یا وہ ایسی قوم سے تعلق رکھتا ہو جس کے ساتھ مسلمانوں نے امن کا معاہدہ کیا ہو (اہل موادعہ)، یا وہ مسلمانوں سے اجازت لے کر مسلمانوں کے درمیان آیا ہو (مستامن)۔ ارش اور ضمان کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ اصول بھی فقہاء کے نزدیک مسلمہ ہے کہ دیت کی ادائیگی قاتل کی عاقلہ کرتی ہے بشرطیکہ قتل عمد نہ ہو یا دیت کی ادائیگی صلح کے نتیجے میں

۲۶۔ شرح کتاب السیر الکبیر، باب من قاتل فاصاب نفسه، ج ۱، ص ۷۵

۲۷۔ ایضاً

لازم نہ ہوئی ہو۔ ان آخری دو صورتوں میں دیت کی ادائیگی کے لیے تنہا قاتل ذمہ دار ہوگا۔ (۲۸)

پس اگر خودکش حملوں کے نتیجے میں قتل و زخمی ہونے والوں میں کوئی ایسا ہو جس پر حملہ ناجائز ہو (اور بالعموم ان حملوں کی زد میں وہی لوگ آتے ہیں جن پر حملہ ناجائز ہوتا ہے) اور یہ فرض کیا جائے کہ یہ غلطی سے حملے کی زد میں آئے تو ان کی دیت کی ادائیگی قاتل کے عاقلہ پر لازم ہوگی، اور اگر یہ مانا جائے کہ ان لوگوں کو قصداً نشانہ بنایا گیا تو پھر اس کی ادائیگی کی ذمہ داری قاتل پر ہوگی۔ اول الذکر صورت میں یہ تعین کرنا بھی ضروری ہوگا کہ قاتل کا عاقلہ کسے سمجھا جائے؟ کیا اس کے اہل خاندان کو؟ یا اس کے ان مربّیوں کو جن کو اس نے اپنا اہل و عیال چھوڑ کر اپنایا ہوتا ہے اور جن کی رہنمائی میں وہ اس حملے پر آمادہ ہوتا ہے؟ ثانی الذکر صورت میں دیت کی ادائیگی اس کے ترکے سے کی جائے گی کیونکہ قاتل تو خود بھی اس حملے میں ہلاک ہو جاتا ہے۔ اگر قاتل کے متعلق معلوم نہ ہو کہ وہ کون تھا؟ یا اس کے عاقلہ کا تعین نہ ہو پا رہا ہو، یا اس نے جو ترکہ چھوڑا ہو اس میں سے تمام مقتولین و مجروحین کی دیت، ارش اور ضمان کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو پھر اس کی ذمہ داری حکومت پر ہوگی۔ کیا حکومت اس ذمہ داری کو پورا کرنے کے لیے تیار ہے؟

اسی طرح شریعت نے ضمان کے سلسلے میں عقل، بلوغت یا عمد کی شرائط نہیں رکھیں۔ اس لیے کسی کی املاک کو اگر بچہ یا مجنون بھی نقصان پہنچائے، یا کوئی عاقل بالغ شخص غلطی سے نقصان پہنچائے تب بھی ان تمام صورتوں میں شریعت نے لازم کیا ہے کہ نقصان پہنچانے والے کے مال سے اس

۲۸۔ بدایۃ المبتدی کے متن میں مذکور ہے:

و کل عمد سقط القصاص فیه بشبهة فالدیة فی مال القاتل ۔ و کل أرش وجب بالصلح فهو فی مال القاتل ۔(الهدایة ، کتاب الدیات، ج۴، ص۴۷۰)

[ہر وہ عمد جس میں قصاص کسی شبہے کی وجہ سے ساقط ہو جائے تو اس کی دیت قاتل کے مال میں سے ادا کی جائے گی۔ اور وہ ارش جو صلح کی وجہ سے واجب ہو تو وہ بھی قاتل کے مال سے ادا کیا جائے گا۔]

البتہ اس قاعدے سے یہ استثنا آگے ذکر کیا گیا ہے کہ بچے اور مجنون کا عمد بھی خطا شمار ہوتا ہے:

و عمد الصبی و المجنون خطأ ، و فیه الدیة علی العاقلة ۔(ایضاً)

[بچے اور مجنون کا عمد خطا شمار ہوتا ہے، اور اس میں دیت عاقلہ پر واجب ہوتی ہے۔]

ـسان کی تلافی کی جائے۔ اس نقصان کی تلافی کے لیے عاقلہ ذمہ دار نہیں ہوتی۔ اگر نقصان پہنچانے والے کا تعین نہ ہو پا رہا ہو تو یہاں بھی آخری ذمہ داری حکومت پر آتی ہے۔[۲۹]

فصل پنجم: خودکش حملے سے پامال ہونے والے قواعد عامہ

اس ساری بحث سے معلوم ہوا کہ خودکش حملوں کے نتیجے میں اسلامی آداب القتال کے کئی قواعد عامہ پامال ہوتے ہیں۔ ان میں سے چند اہم قواعد عامہ یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

اولاً: غدر کی ممانعت۔ خودکش حملہ آور بالعموم غیر مقاتل کے روپ میں ہوتا ہے اور اس وجہ سے غدر کا مرتکب ہوتا ہے۔

ثانیاً: غیر مقاتلین پر حملہ۔ ان حملوں کی زد میں آنے والے لوگوں کی اکثریت ایسے لوگوں کی ہوتی ہے جن پر حملہ کرنا ناجائز ہوتا ہے۔

ثالثاً: اندھا دھند حملے کی ممانعت۔ حملہ بالعموم میدان جنگ کے بجائے عام شہری آبادی میں کیا جاتا ہے جس میں عام شہریوں کے قتل اور زخمی ہونے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔

رابعاً: خودکشی کی ممانعت۔ چونکہ حملہ آور کی موت کا باعث خود اس کا اپنا فعل ہوتا ہے، نہ کہ دشمن کا کوئی فعل، اس لیے وہ خودکشی کا مرتکب ہوتا ہے۔

خامساً: مثلہ کی ممانعت۔ حملہ آور بم اور بارود کا استعمال کر کے خود اپنی لاش کا اور دوسروں کی لاشوں کا مثلہ کرتا ہے۔

۲۹۔ رسول اللہ ﷺ نے بنو جذیمہ کو پہنچنے والے مالی نقصان کی تلافی بھی اپنی طرف سے کی تھی۔ اس سلسلے میں ایک رائے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سیدنا خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے لئے عاقلہ ہونے کے ناطے یہ تاوان ادا کیا مگر سرخسی اس موقف کو اس بنا پر رد کرتے ہیں کہ عاقلہ مالی نقصان کی تلافی کی ذمہ دار نہیں ہوتی۔ (شرح کتاب السیر الکبیر، باب الأمان ثم یصاب المشرکون بعد أمانهم، ج ۱، ص ۱۸۱) ان کے نزدیک یہ ادائیگی رسول اللہ ﷺ نے بطور تبرع کی تھی۔ ہماری ناقص رائے میں زیادہ صحیح موقف یہ ہے کہ یہ ادائیگی حکومت کی جانب سے کی گئی تھی کیونکہ مقتولین کی دیت، مجروحین کے ارش اور املاک کو پہنچنے والے نقصان کی تلافی کے لیے ساری ادائیگی بیت المال سے کی گئی۔

سادساً: قتل مومن کی ممانعت۔ اگر حملہ مسلمانوں پر ہو تو خودکش حملہ آور ان کے قتل کے گناہ کبیرہ کا بھی ارتکاب کرتا ہے۔

سابعاً: دیت، ارش اور ضمان ادا کرنے کے حکم کی خلاف ورزی۔ حملے کی زد میں آنے والے بے قصور مقتولین اور مجروحین کے قتل یا زخمی ہونے، اور لوگوں کی املاک کو نقصان پہنچنے کی وجہ سے لازم ہونے والی دیت، ارش یا ضمان کی ادائیگی نہیں کی جاتی۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری محسوس ہوتی ہے کہ خودکش حملوں کے جواز کے لیے ''اضطرار'' کا قاعدہ بھی ناکافی ہے۔ اس کے لیے مندرجہ ذیل نکات پر غور کیجیے:

اولاً: یہ صحیح ہے کہ اگر مقاتلین اور غیر مقاتلین میں تمیز ممکن نہ ہو اور غیر مقاتلین کو حملے سے بچانے کے لیے تمام ممکنہ احتیاطی اقدامات اٹھائے جائیں تب بھی چند غیر مقاتلین حملے کی زد میں آجائیں تو اضطرار کے قاعدے کے تحت اس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ تاہم یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس صورت میں اضطرار کی پابندیوں پر عمل لازم ہوتا ہے۔ پس شہری آبادی میں حملہ بہر صورت ناجائز ہوگا کیونکہ اس حملے کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں غیر مقاتلین بلا ارادہ ضمنی طور پر نشانہ بنے۔

ثانیاً: دیت، ارش یا ضمان کی ادائیگی کے حکم کو اضطرار کے نام پر معطل نہیں کیا جاسکتا۔

ثالثاً: چونکہ حملہ آور کا غیر مقاتل کے بھیس میں آنا غدر ہے اس لیے اسے بھی اضطرار کے نام پر جواز نہیں مل سکتا۔

رابعاً: مسلمان کا قتل عمد اضطرار کے قاعدے سے بھی جائز نہیں ٹھہرتا، بلکہ اس کے لیے چند اضافی شرائط کی پابندی لازمی ہے جو بہت ہی مخصوص حالات کے ماسوا ممکن نہیں ہوسکتا۔

خامساً: عام حملوں میں بم اور بارود کے استعمال کو اضطرار کے قاعدے کے تحت جائز قرار دیا جاسکتا ہے اور مثلہ کی ممانعت کے حکم کو اضطرار کے قاعدے کے تحت غیر مؤثر سمجھا جاسکتا ہے لیکن خودکش حملے میں ان کے استعمال کو اس وجہ سے جائز نہیں قرار دیا جاسکتا کہ اس کے نتیجے میں حملہ آور خود اپنی موت کا باعث بنتا ہے۔ گویا اگر اس اجازت دی گئی تو یہ خودکشی کی ممانعت کے حکم کو معطل کرنے کے مترادف ہوگا۔ کیا خودکشی کی ممانعت کو اضطرار کے تحت معطل کیا جاسکتا ہے؟

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر اسلامی شریعت کے قواعد کی پابندی کرتے ہوئے حملہ کیا جائے تو وہ خودکش حملہ' نہیں ہوگا۔ پس اسلامی آداب القتال کی پابندی کرتے ہوئے خودکش حملوں کے جواز کے لیے کوئی راہ نہیں نکالی جا سکتی۔

حصۂ چہارم:

جنگِ آزادی، جہاد اور دہشت گردی

باب بستم:

جنگ آزادی کا جواز
بین الاقوامی قانون میں

بین الاقوامی قانون میں آزادی کی جنگ کے جواز اور عدم جواز پر بحث "حقِ خود ارادیت" (Right of Self-determination) کے لیے جدوجہد پر بحث کے ضمن میں شروع ہوئی۔[1] جیسا کہ ہم پہلے واضح کرچکے ہیں، معاصر بین الاقوامی قانونی نظام کی ابتدا یورپ میں "قومی ریاست" (Nation-state) کے تصور سے ہوئی۔ اس تصور کا بنیادی مفروضہ یہ تھا کہ ایک ریاست کے اندر رہنے والے لوگ ایک قوم ہیں۔ یورپ میں یہ تصور جس طرح وجود میں آیا اور جس طرح اس نے پرانے نظام کی جگہ لی اس پس منظر میں یورپ کی حد تک اس تصور سے کوئی بڑا مسئلہ پیدا نہیں ہوا، اگرچہ کہیں کہیں ایک ریاست کے اندر رہنے والے لوگ خود کو "الگ قوم" متصور کرکے "آزادی" حاصل کرنے اور "الگ ریاست" کی تشکیل کے لیے آواز بلند کرتے رہے۔ البتہ جب یورپی اقوام کے قبضے کے خلاف ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ میں مزاحمت کا سلسلہ شروع ہوا تو "قومی آزادی کی جنگ" (War of National Liberation) کے جواز اور عدم جواز پر بحث بھی شروع ہوئی۔ ظاہر ہے کہ قابض قوتیں ابتدا میں اس کے جواز کی قائل نہیں ہوسکتی تھیں، اور جیسا کہ ہم پہلے واضح کرچکے ہیں، اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں بلکہ بیسویں صدی کے ربع اول تک یورپی قوموں کا تصور یہ تھا کہ ریاست کو جنگ شروع کرنے کا مطلق اختیار ہے جو اس کے اقتدارِ اعلیٰ (Sovereignty) کا لازمی نتیجہ ہے۔ چنانچہ یورپی قبضے اور تسلط کے خلاف جہاں بھی مزاحمت ہوئی اسے ناجائز قرار دیا

۱۔ اس موضوع پر تفصیل کے لیے دیکھیے:

Muhammad Mushtaq Ahmad, *Use of Force for the Right of Self-determination in International Law and Shari'ah: A Comparative Study*, Dissertation of LLM Shari'ah and Law, International Islamic University Islamabad, 2006.

Umozurike, *Self-determination in International Law* (Philadelhpia, 1972)

Cassesse, *Self-determination of Peoples* (Cambridge, 1995)

Hannum, *Autonomy, Sovereignty and Self- determination: the Accomodation of Conflicting Rights* (Pennsylvania, 1990)

اور مزاحمت کاروں کو ''دہشت گرد'' (Terrorists) کا خطاب دیا گیا۔ [۲] یہیں سے آزادی کی جنگ اور دہشت گردی کے تعلق پر بحث شروع ہوئی۔ پھر آزادی کی جنگ لڑنے والوں نے بھی دہشت گردی کے خطاب کو اپنے لیے اعزاز سمجھنا شروع کیا اور یہ بات مشہور ہوگئی کہ ایک شخص جسے دہشت گرد کہتا ہے وہ دوسرے کے نزدیک آزادی کی جنگ لڑنے والا مجاہد ہے:

One man's terrorist is another's freedom fighter.

پہلی جنگ عظیم کے خاتمے (۱۹۱۸ء) پر جو بین الاقوامی نظام وجود میں آیا اس میں آزادی کی جنگ اور حق خود ارادیت کی جدوجہد کی بحث کو ایک نیا رخ دیا۔ اس پر ذرا تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔

فصل اول: پہلی جنگ عظیم کے بعد آزادی کی جنگ کی قانونی حیثیت

اس جنگ عظیم میں ترکی اور جرمنی نے شکست کھائی اور ان کے زیر تسلط علاقوں پر برطانیہ، فرانس اور ان کے اتحادیوں کا قبضہ ہوگیا۔ جنگ کے دوران میں ہی انہوں نے مستقبل کے متعلق جن امور پر آپس میں اتفاق کیا تھا ان میں ایک امر یہ تھا کہ جنگ کے بعد ان علاقوں کو کس طرح تقسیم کرنا ہے، بالخصوص مشرق وسطی کے نقشے کو نئے سرے سے بنانے (Redrawing the Map of the Middle East) کا منصوبہ بنایا جاچکا تھا۔ اسی طرح افریقہ کے وہ علاقے جو اس وقت تک جرمنی کے قبضے میں تھے ان کی تقسیم کا بھی فیصلہ ہو چکا تھا۔ ۱۹۱۸ء میں ''میثاق مجلس اقوام'' (Covenant of the League of Nations) کے ذریعے ایک عالمی تنظیم قائم کی گئی۔ ان علاقوں کی تقسیم کے لیے میثاق کے تحت ایک ''نظام انتداب'' (Mandate System) وضع کیا گیا جس کے تحت طے پایا کہ یہ علاقے مختلف یورپی طاقتوں کو بطور ''ذمہ داری'' (Mandate) دیے جائیں گے اور ان یورپی طاقتوں کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ان علاقوں کے لوگوں کو اپنی حکومت خود چلانے (Self-rule) کا اہل بنائیں اور اس مقصد کے لیے ان کی تربیت کریں۔ پھر جب وہ اس کے اہل ہو جائیں گے تو یورپی طاقتیں ان پر قبضہ

۲۔ چنانچہ ''دہشت گردی کے خلاف معاہدہ، ۱۹۳۷ء'' کے تحت سرکار کے خلاف کسی بھی قسم کی مزاحمت کرنے والا شخص دہشت گرد قرار دیا گیا۔ ان دہشت گردوں کو سزا دینے کے لیے ایک بین الاقوامی فوجداری عدالت قائم کرنے کی بھی کوشش کی گئی لیکن دوسری جنگ عظیم شروع ہونے کی وجہ سے یہ کامیاب نہیں ہوسکی۔

ختم کرلیں گی۔(۳) یوں دو صدیوں سے جاری ظلم و استحصال کو ایک قانونی شکل دے دی گئی۔ اس نظام کے تحت مقبوضہ علاقوں کو تین درجوں میں تقسیم کیا گیا:

درجۂ اول (Mandate 'A'): اس درجے میں رکھے گئے علاقوں کو کاغذات کی حد تک یہ حق دیا گیا کہ وہ اپنے اوپر قبضے کے لیے یورپی طاقتوں میں کسی کو اپنی مرضی سے چن سکتے ہیں۔ عملاً ایسا کچھ نہیں ہوا اور عراق کے امیر فیصل نے فرانس جا کر جب اس سلسلے میں مذاکرات کی کوشش کی تو کسی نے اس کی بات سنی ہی نہیں۔ ان علاقوں میں قابض یورپی طاقت کی ذمہ داری یہ تھی کہ وہ ان علاقوں کے لوگوں کو ''انتظامی امور میں مشورے اور تعاون'' دیں یہاں تک کہ یہ خود اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کے اہل ہو جائیں۔ عرب علاقے جو ابھی وقت تک عثمانی سلطنت کا حصہ تھے اس درجے میں رکھے گئے۔ شام کا علاقہ فرانس کے سپرد کیا گیا جبکہ عراق، فلسطین اور دریائے اردن کے پار کا علاقہ برطانیہ کو دیا گیا۔ یاد رہے کہ ۱۹۱۷ء میں برطانوی وزیر خارجہ بالفور نے عالمی صیہونی تنظیم کے سربراہ کے ساتھ وعدہ کیا تھا کہ جنگ کے خاتمے پر برطانیہ فلسطین میں یہودیوں کے لیے ''قومی وطن'' (National Home) کی تشکیل میں ہر ممکن مدد دے گا۔(۴)

۳۔ انتداب کے نظام کی تفصیلات کے لیے دیکھیے:

K. K. Kulshresta, *International Relations* (Lahore: A-Z Publishers, n.d), 24-27;

Harris, *Cases and Materials*, 125-26.

۴۔ یہ وعدہ ''اعلان بالفور'' کے نام سے مشہور ہے۔ ۱۹۲۲ء میں بالفور دارالامراء کا رکن بنا جس کی بنا پر وہ لارڈ بالفور کے نام سے مشہور ہوا۔ وہ صیہونیت کا زبردست حامی تھا اور دارالامراء میں اس نے صیہونیت کے حق میں پرزور تقاریر کیں۔ ۱۹۲۵ء میں وہ فلسطین گیا جہاں اس نے ''عبرانی یونیورسٹی'' کا سنگ بنیاد رکھا۔ اس کی خدمات کے اعتراف میں اسرائیل میں کئی سڑکیں اور قصبے اس کے نام سے معنون کیے گئے ہیں۔ وہ خود یہودی نہیں، بلکہ عیسائی تھا لیکن وہ اپنے تئیں یہودیوں پر عیسائیوں کی جانب سے ڈھائے گئے مظالم کے داغ دھونا چاہتا تھا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

John Comay, *Who's Who in Jewish History after the Period of the Old Testament* (New York: Routledge, 1995), pp 36-37.

درجۂ دوم (Mandate 'B'): اس درجے میں زیادہ تر افریقہ کے وہ علاقے رکھے گئے جو اس وقت تک جرمنی کے مقبوضہ جات تھے۔ ان علاقوں کو مجلس اقوام کی تمام ممبر ریاستوں کی تجارت کے لیے آزاد رکھا گیا۔ البتہ قابض ریاستوں کی ذمہ داری قرار دی گئی کہ وہ ان علاقوں میں غلاموں کی تجارت اور اسلحے کی ترسیل ختم کرنے کی کوشش کریں۔ ٹانگانائیکا کو برطانیہ، بیلجیم اور پرتگال میں، جبکہ کیمرون اور ٹوگولینڈ کو برطانیہ اور فرانس میں تقسیم کر دیا گیا۔

درجۂ سوم (Mandate 'C'): اس درجے میں مغربی افریقہ اور بحر الکاہل میں جرمنی کے سابقہ مقبوضہ جات کو رکھا گیا۔ مغربی افریقہ کے علاقوں کو جنوبی افریقہ کے حوالے کیا گیا جبکہ بحر الکاہل کے علاقوں کو آسٹریلیا، نیوزی لینڈ اور جاپان میں تقسیم کیا گیا۔ مجلس اقوام کی ممبر ریاستوں کو ان علاقوں میں تجارت کی قطعاً اجازت نہیں تھی۔ واضح رہے کہ درجۂ دوم اور درجۂ سوم کے علاقوں کے لوگوں کو قابض فوج میں ملازمت کی اجازت بھی نہیں تھی۔

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے۔ پہلی جنگ عظیم سے قبل ان یورپی طاقتوں نے جن علاقوں پر قبضہ کیا تھا ان پر وہ اپنا قبضہ قانونی طور پر جائز اور مستقل سمجھتی تھیں اور انتداب کا نظام ان کے لیے نہیں تھا۔ چنانچہ مثال کے طور پر برصغیر کو ۱۸۵۷ء سے ''برطانیۂ عظمی'' کا حصہ سمجھا جاتا تھا اور اسے ''برطانوی ہند'' کہا جاتا تھا۔ برطانیہ کے بادشاہ کے القابات میں ایک لقب ''شہنشاہِ ہند'' کا بھی تھا۔

۱۹۱۹ء کے ورسائی معاہدے (Treaty of Versailles) میں یورپ کی حد تک علاقائی تنازعات کے حل بھی کوشش کی گئی۔ [۵] چنانچہ جرمنی کے مقبوضہ علاقے ''طاس سار'' (Saar Basin) کو فرانس کے قبضے میں دیا گیا تاکہ جرمنی کے حملے سے فرانس کو جو نقصان پہنچا اس کی تلافی ہو سکے! البتہ ساتھ ہی طے پایا کہ اس علاقے کے لوگوں سے پندرہ سال بعد استصواب رائے (Plebiscite) کیا جائے گا۔ ۱۹۳۵ء میں کیے گئے استصواب رائے میں لوگوں کی غالب اکثریت

۵۔ ورسائی معاہدے کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: مرتضیٰ انجم، بین الاقوامی امن معاہدے (لاہور: ادارۂ تحقیقات، ۲۰۰۵ء)، ص ۴۲۔۴۷

نے جرمنی کے ساتھ الحاق کے حق میں رائے دی۔ ۱۸۶۴ء میں جرمنی نے ڈنمارک سے شمالی اور مرکزی شلیز وگ (Schlezwig) کے علاقے قبضے میں لیے تھے۔ یہاں جب استصواب رائے کیا گیا تو شمالی علاقے نے ڈنمارک کے ساتھ اور مرکزی علاقے نے جرمنی کے ساتھ الحاق کو اختیار کیا۔ ایک اور استصواب رائے کے ذریعے بالائی سلیشیا (Upper Silesia) کو جرمنی اور پولینڈ کے درمیان تقسیم کر دیا گیا۔

۱۹۱۷ء میں امریکی صدر ووڈرو ولسن نے یورپی طاقتوں کو تنبیہ کی تھی کہ اگر انہوں نے مقبوضہ علاقوں میں بندر بانٹ کی اور لوگوں کی خواہشات اور حقوق کا خیال نہ رکھا تو ان علاقوں میں کبھی امن قائم نہیں ہو سکے گا اور یہ دنیا کے امن کے لیے بھی خطرے کا باعث بنیں گے۔ ولسن کے ان الفاظ کو حق خود ارادیت کی بہترین وضاحت سمجھا جاتا ہے:

we beleive first, that every people have the right to choose the sovereignty under which it shall live; second, that the small states of the world have a right to enjoy the same respect for their sovereignty and for their territorial integrity that the powerful nations expect and insist upon; third, that the world has a right to be free from every disturbance of its peace that has its origin in aggression and disregard of the right of peoples and nations.[6]

[ہم یقین رکھتے ہیں اولاً کہ تمام لوگوں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ خود اپنے لیے وہ حکومت پسند کریں جس کے تحت وہ رہنا چاہتے ہیں؛ ثانیاً کہ دنیا کی چھوٹی ریاستیں اپنے اقتدار اعلیٰ اور اپنی علاقائی سالمیت کے احترام کا اتنا ہی حق رکھتی ہیں جتنا بڑی طاقتیں اپنے لیے توقع رکھتی ہیں اور اصرار کرتی ہیں؛ ثالثاً کہ دنیا کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کا امن ہر طرح کی خرابی سے محفوظ رہے جس کی جڑیں جارحیت اور لوگوں اور اقوام کے حقوق کے عدم احترام میں پائی جاتی ہیں۔]

No peace can last, or ought to last, which does not accept the principle that governments derive all their just powers from the consent of the governed, and that no right

---

۶۔ *International Relations*, p 10

anywhere exists to hand people from sovereignty to sovereignty as if they were property.[7]

[کوئی امن اس وقت تک قائم نہیں ہوسکتا، نہ ہی قائم ہونا چاہیے، جب تک اس کی بنیاد اصول کے تسلیم کرنے پر نہ ہو کہ حکومتیں اپنے تمام جائز اختیارات عوام کی رضامندی سے حاصل کرتی ہیں اور کوئی ایسا حق کہیں پایا نہیں جاتا جس کے تحت لوگوں کو ایک حکومت سے دوسری حکومت کے حوالے یوں کیا جائے جیسے وہ انسان نہیں بلکہ اموال ہوں۔]

اپنے مشہور ''چودہ نکات'' میں ولسن نے ایک طرف آسٹریا اور ہنگری کے لوگوں کے لیے ''زیادہ ،زیادہ'' آزادی کے مواقع دینے کی بات کی اور رومانیہ، سربیا اور مونٹے نیگرو سے غیر ملکی فوجوں مکمل انخلا کو ضروری قرار دیا تو دوسری طرف اس پر بھی زور دیا کہ عثمانی سلطنت میں موجود ''ترک ون'' پر مشتمل ریاست کی خودمختاری کو محفوظ بنانا نہایت ضروری ہے۔(۸)

دلچسپ بات یہ ہے کہ ایک طرف ولسن نے حق خودارادیت کا چیمپئن بننے کی کوشش کی ... ر ف امریکی حکومت نے روسی صدر لینن کو اس بنا پر مذمت کا نشانہ بنایا ہوا تھا کہ لینن نے افریقہ اور ا کی تمام اقوام کے حق خودارادیت کو تسلیم کرنے پر زور دیا تھا۔ امریکی وزیر خارجہ لینزنگ نے احنا قرار دیا کہ اگر حق خودارادیت کو افریقہ اور ایشیا کی اقوام کے لیے تسلیم کیا گیا تو مستقبل کا عالمی م عدم استحکام کا شکار ہو جائے گا۔(۹) اس سے معلوم ہوا کہ امریکی صدر نے جس حق خودارادیت بات کی اس سے مراد صرف یورپی اقوام کا حق خودارادیت تھا! یہی وہ دوہرا معیار ہے جو حق خود یت کی جدوجہد اور آزادی کی جنگ کے سلسلے میں مغربی طاقتوں کی پالیسی کا رکن رکین رہا ہے۔ نچہ مثال کے طور پر ۱۹۴۱ء میں امریکی صدر اور برطانوی وزیراعظم ونسٹن چرچل نے ایک مشترکہ میہ جاری کیا جسے ''منشور اوقیانوس'' (Atlantic Charter) کہا جاتا ہے۔ اس منشور میں بشمول ر امور کے کہا گیا:

They desire to see no territorial changes that do not accord

۷۔ *Self-determination in International Law*, p 14

۸۔ ایضاً

۹۔ *Self-determination of Peoples*, 132

with the freely expressed wishes of the people concerned. They respect the right of all peoples to choose the form of geovernment under whicth they live; and they wish to see sovereign rights and self-government to those who have been forcibly deprived of them.(10)

[وہ کوئی ایسی جغرافیائی تبدیلی دیکھنا نہیں چاہتے جو لوگوں کی مرضی کے آزادانہ اظہار کے مطابق نہ ہو۔ وہ تمام لوگوں کے اپنی پسند کی حکومت کے تحت رہنے کا حق کا احترام کرتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ جن لوگوں کو جبراً اقتدار اعلیٰ اور اپنی حکومت سے محروم کیا گیا ہے انہیں یہ حقوق پھر میسر ہوں۔]

تاہم بعد میں چرچل نے دارالعوام سے خطاب کے دوران میں قرار دیا کہ یہ وعدہ صرف یورپی اقوام کے لیے اور ان کے لیے کیا گیا تھا جو جرمن نازی مظالم کے تحت گھرے ہوئے تھے۔ (۱۱)

فصل دوم: حق خودارادیت کے لیے جدوجہد دوسری جنگ عظیم کے بعد

۱۹۴۵ء میں دوسری جنگ عظیم کے خاتمے پر اقوام متحدہ کی تنظیم وجود میں لائی گئی۔ اس تنظیم کے منشور میں حق خودارادیت کو تمام انسانوں کا بنیادی حق قرار دیا گیا۔ اگرچہ یورپی قابض طاقتوں، بالخصوص بیلجیم نے اس شق پر بہت اعتراض کیا تھا لیکن اس شق کو منشور سے حذف نہیں کیا گیا۔ تاہم ان قابض طاقتوں کے دباؤ کی وجہ سے اصل شق میں تبدیلی کی گئی اور ایک نسبتاً کمزور شق منشور میں داخل کی گئی۔ منشور کے تحت "لوگوں کے حق خودارادیت کے احترام پر مبنی بین الاقوامی تعلقات" کی تشکیل کو تنظیم کا بنیادی مقصد قرار دیا گیا۔ (۱۲) منشور نے تمام چھوٹی بڑی ریاستوں کے لیے مساوات کا اصول بھی تسلیم کیا ہے (۱۳) اور ساتھ ہی ساتھ ریاستوں کے "اندرونی معاملات" میں مداخلت کو ناجائز بھی قرار دیا ہے۔ (۱۴) منشور میں یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ دنیا میں امن قائم کرنے کے لیے

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ منشور کی دفعہ ۱، ذیلی دفعہ ۲

۱۳۔ ایضاً، دفعہ ۲، ذیلی دفعہ ۱

ضروری ہے کہ لوگوں کے حق خودارادیت کا احترام کیا جائے۔(۱۵) واضح رہے کہ منشور کے تحت تمام رکن ریاستوں پر لازم کیا گیا ہے کہ وہ انفرادی طور پر اور اجتماعی طور پر تنظیم کے بنیادی مقاصد کے حصول کے لیے کوشش کریں۔(۱٦)

اقوام متحدہ کی تنظیم کے قیام کے وقت چوہتر (۷۴) علاقے ایسے تھے جن کو Non-self-governing territories کہا جاتا تھا، یعنی وہ علاقے جن پر وہاں کے لوگوں کی اپنی حکومت نہیں ہے۔ منشور کے گیارھویں باب میں ان علاقوں کو ان کے اوپر قابض طاقتوں کے پاس ''امانت'' (Trust) قرار دیا گیا اور ان کی ذمہ داری یہ قرار دی گئی کہ وہ ان علاقوں کے لوگوں کی بہبود اور ترقی کا خیال رکھیں گے۔ میثاق مجلس اقوام کے نظامِ انتداب کو اب منشور کے بارھویں باب کے تحت ''نظام امانت'' (Trusteeship System) میں تبدیل کر دیا گیا اور اس کی نگرانی کے لیے تیرھویں باب کے تحت Trusteeship Council قائم کی گئی۔ نظام انتداب کے تحت جو علاقے ایسی طاقتوں کو دیے گئے تھے جنھوں نے دوسری جنگ عظیم میں شکست کھائی ان کو اب اس نئے نظام کے تحت دیگر ریاستوں کو دیا گیا۔ ان Trust Territories کی تعداد گیارہ تھی۔ اس نظام کے تحت مشرقی تیمور کا علاقہ بھی تھا جس پر انڈونیشیا اور پرتگال کا تنازعہ بھی تھا۔ انڈونیشیا نے مشرقی تیمور کے لیے اندرونی خود مختاری کا بھی وعدہ کیا لیکن اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کی قرارداد کے مطابق جب ۱۹۹۹ء میں مشرقی تیمور کے لوگوں سے استصواب رائے کیا گیا تو ان کی اکثریت نے آزادی کو ترجیح دی۔(۱۷)

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، فلسطین اور ماورائے اردن کا علاقہ ۱۹۱۸ء سے برطانوی انتداب کے تحت تھا۔ ۱۹۴۸ء میں برطانیہ نے اقوام متحدہ کے سامنے اپنی معذوری ظاہر کی اور کہا کہ اب وہ انتداب کی ذمہ داری مزید اٹھانے کے لیے تیار نہیں ہے۔ اس دوران میں صیہونی تنظیم کے پیروکاروں کی کاوشوں سے برطانیہ، امریکا، فرانس اور دیگر مغربی طاقتوں کے تعاون اور مدد اور جرمن نازیوں کے

۱۴۔ ایضاً، دفعہ ۲، ذیلی دفعہ ۷

۱۵۔ ایضاً، دفعہ ۵۵

۱٦۔ ایضاً، دفعہ ۵٦

۱۷۔ سلامتی کونسل کی قرارداد نمبر ۱۲۴٦ (۱۹۹۹ء)

مظالم کی وجہ سے لاکھوں کی تعداد میں یہودی دنیا کے کونے کونے سے فلسطین میں آبادکاری کے لیے پہنچ گئے تھے۔ ان کے اور مقامی عرب آبادی کے درمیان خونریز جھڑپیں بھی ہوتی رہیں۔ بعض یہودیوں نے عرب آبادی اور برطانوی حکومتی اہلکاروں پر حملوں کے لیے تنظیمیں بھی بنائیں۔ بالآخر جب معاملہ اقوام متحدہ کے سامنے پیش ہوا تو جنرل اسمبلی نے فلسطین کو یہودیوں اور عربوں کے درمیان تقسیم کا فیصلہ کرلیا۔(۱۸) واضح رہے کہ اس وقت جنرل اسمبلی میں اکثریت مغربی ممالک اور ان کے اتحادیوں کی تھی۔ اس تقسیم کے اعلان کے ساتھ فسادات پھوٹ پڑے۔ برطانیہ نے فلسطین سے نکلنے کا اعلان کیا لیکن صیہونی تنظیم کی باقاعدہ مدد جاری رکھی۔ مئی ۱۹۴۸ء میں صیہونی تنظیم بالآخر ریاست اسرائیل کے قیام کا اعلان کرنے میں کامیاب ہوگئی۔ عربوں کو جنگ میں شکست ہوگئی۔ البتہ یروشلم اور ماورائے دریائے اردن کے علاقے پر ہاشمی امیر عبداللہ کی حکومت برقرار رہی۔ ۱۹۵۶ء میں نہر سویز کے بحران کے موقع پر اسرائیل، برطانیہ اور فرانس نے مشترکہ طور پر مصر پر حملہ کیا لیکن عالمی دباؤ کے نتیجے میں انہیں واپس ہٹنا پڑا۔ اس جنگ کا اور کوئی نتیجہ نکلا ہو یا نہ نکلا ہو، لیکن اتنا ضرور ہوا کہ عرب قوم پرستی کو مزید تقویت ملی اور جمال عبدالناصر کو قوم پرستی کے اس مذہب کے پیغمبر کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ ۱۹۶۷ء میں تیسری جنگ کے موقع پر عربوں کی مشترک طاقت کو عبرتناک اور انتہائی ذلت آمیز شکست کا سامنا کرنا پڑا اور اسرائیل نے مزید کئی علاقوں پر قبضہ قائم کرلیا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ یروشلم پر اسرائیل کا قبضہ ہوا۔ اس قبضے کے بعد ''عرب اسرائیل'' تنازعے نے ''فلسطینیوں اور یہودیوں'' کے تنازعے کی شکل اختیار کرلی۔ یہاں یہ بات ذکر کرنا ضروری ہے کہ ۱۹۶۷ء کی جنگ میں جو علاقے اسرائیل نے قبضے میں لیے یروشلم سمیت ان تمام علاقوں پر اسرائیل کا قبضہ اقوام متحدہ کے موقف کے مطابق ناجائز ہے اور وہ ریاست اسرائیل کا حصہ نہیں ہیں، بلکہ ان

۱۸۔ جنرل اسمبلی میں اس وقت امریکا، برطانیہ اور ان کے اتحادیوں کی اکثریت تھی۔ روس اور اس کے اتحادیوں نے بھی اس معاملے میں سرمایہ دارانہ بلاک کی مخالفت نہیں کی۔ اس لیے کوئی حیرت کی بات نہیں کہ تقسیم میں یہودیوں کو ان کی آبادی کی بہ نسبت زیادہ حصہ دیا گیا، باوجود اس کے کہ ان یہود میں بھی بیشتر برطانیہ کے انتداب کے دوران میں اس علاقے میں آباد ہوئے تھے۔

ہوں میں اسرائیل کو قابض طاقت (Occupying Power) کی حیثیت حاصل ہے۔[19]

جیسے اوپر واضح کیا گیا، "برطانوی ہند" کا تعلق نظام انتداب سے نہیں تھا۔ تاہم دوسری جنگ یم کے بعد برطانیہ کے لیے ہندوستان پر قبضہ برقرار رکھنا ناممکن ہو گیا تھا۔ چنانچہ برطانوی حکومت ہندوستان پر قبضہ ختم کرنے کا فیصلہ کرلیا۔ ہندوستانی سیاستدانوں کا اس امر پر اختلاف تھا کہ طانیہ کے قبضے کے خاتمے پر کیا ہندوستان ایک سیاسی وحدت کے طور پر برقرار رہے یا اسے تقسیم ردیا جائے۔ ۱۹۴۶ء کے انتخابات میں مسلم لیگ کی کامیابی نے تقسیم کی راہ ہموار کردی جس کو کنے کی آخری کوشش کے لیے برطانیہ نے تین وزراء بھجوائے لیکن پنڈت نہرو کی ایک بھیانک ی غلطی نے تقسیم کو یقینی کر دیا۔[20] برطانوی ہند میں کچھ علاقے ایسے تھے جن پر برطانیہ کا مکمل ٹرول تھا اور کچھ علاقوں میں مقامی سرداروں، نوابوں، راجوں، شہزادوں اور والیان کا اختیار تسلیم کیا

۱۹۔ اقوام متحدہ کی قراردادوں میں اسی سبب سے ان علاقوں کا ذکر "مقبوضہ علاقوں" (Occupied Territori) کے عنوان سے کیا جاتا ہے۔ مقبوضہ علاقوں میں قابض قوت پر بین الاقوامی قانون کے تحت ںن اہم پابندیاں عائد ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھیے:

چوتھا ہیگ معاہدہ ۱۹۰۷ء، دفعات ۴۲ تا ۵۶

چوتھا جنیوا معاہدہ ۱۹۴۹ء، دفعات ۴۷۔ ۷۸

مسلح تصادم کے دوران میں ثقافتی آثار اور عبادت گاہوں کی حفاظت کا معاہدہ ۱۹۵۴ء۔

اسرائیل نے ان علاقوں کے اردگرد جو حفاظتی حصار قائم کیا ہے اسے بین الاقوامی عدالت انصاف نے ن الاقوامی قانون کے تحت ناجائز قرار دیا ہے۔ اس فیصلے میں عدالت نے مقبوضہ علاقوں میں قابض طاقت بین الاقوامی قانون کے تحت عائد ہونے والی بعض نہایت اہم پابندیوں کی تفصیل بیان کی ہے۔

Advisory Opinion on the Legality of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, ICJ 2004 Rep

۲۰۔ مسلم لیگ نے ۱۹۴۶ء کے انتخابات میں کامیابی کے بعد بھی "وزارتی مشن" منصوبہ تسلیم کیا تھا ں کے تحت ہندوستان کی تقسیم کا امکان مؤخر کردیا گیا تھا۔ یہ انگریزوں کی جانب سے ہندوستان کو تقسیم سے بچانے کی آخری کوشش تھی۔ تاہم پنڈت جواہر لال نہرو نے اس منصوبے کی جس طرح تعبیر پیش کی اس نے قائداعظم اور دیگر لیگی رہنماؤں کو اس پر مجبور کیا کہ وہ اس منصوبے کو مسترد کردیں۔

گیا تھا۔ ان مؤخر الذکر علاقوں کو "شاہی ریاستیں" (Princely States) کہا جاتا تھا۔ (۲۱)

جون ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کے آخری وائسرائے لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے تقسیم ہند کا جو منصوبہ پیش کیا اس کے تحت طے پایا کہ چونکہ بنگال اور پنجاب کے صوبوں میں ایک طرف مسلمانوں کی اکثریت ہے اور دوسری طرف غیر مسلموں کی، اس لیے اگر وہاں کی اسمبلیاں تقسیم کا فیصلہ کریں تو ان صوبوں کو تقسیم کر کے مسلم اکثریتی علاقے پاکستان میں اور ہندو اکثریتی علاقے بھارت میں شامل کر دیے جائیں گے۔ صوبہ سرحد کے متعلق فیصلہ کیا گیا کہ یہاں کے عوام سے استصواب رائے کیا جائے گا کہ وہ پاکستان کے ساتھ شامل ہونا چاہتے ہیں یا بھارت کے ساتھ۔ یہ فیصلہ اس بنا پر کیا گیا کہ اس صوبے میں کانگریس کے اتحادی سرخ پوشوں کی حکومت تھی، حالانکہ یہاں کی آبادی کی انتہائی غالب اکثریت مسلمانوں کی تھی۔ استصواب رائے میں لوگوں کی غالب اکثریت نے پاکستان کے ساتھ شامل ہونے کے حق میں ووٹ دیا۔ (۲۲)

شاہی ریاستوں کے سربراہان کو حق دیا گیا کہ بھارت یا پاکستان میں کسی کے ساتھ شامل ہونے کا فیصلہ کر لیں۔ (۲۳) اگرچہ بعض ریاستوں کے سربراہان نے خودمختار رہنے کا آپشن بھی مانگا مگر اسے تسلیم نہیں کیا گیا۔ (۲۴) اکثر ریاستوں کی جغرافیائی پوزیشن ایسی تھی کہ ان کے سربراہان کے پاس عملاً کوئی آپشن نہیں تھا۔ مثال کے طور پر سوات کی ریاست کا الحاق لازماً پاکستان سے ہونا تھا اور جونا گڑھ کا الحاق لازماً بھارت سے ہی ہونا تھا۔ البتہ جموں و کشمیر کی ریاست ایسی تھی جس کے سربراہ کے پاس یقیناً یہ موقع تھا کہ وہ پاکستان یا بھارت میں کسی کے ساتھ بھی شامل ہونے کا فیصلہ کر سکتا تھا

۲۱۔ کشمیر، حیدر آباد، جونا گڈھ، ٹونک، بھوپال، سوات، دیر، بہاولپور، قلات وغیرہ ان شاہی ریاستوں کی چند مثالیں ہیں۔

۲۲۔ اس ضمن میں باب کے آخر میں "توضیح مزید" کے عنوان سے چند تفصیلات ملاحظہ کیجیے۔

۲۳۔ شاہی ریاستوں کے اس حق کو کانگرس اور مسلم لیگ دونوں نے تسلیم کیا لیکن اس کے جو اثرات بعد میں رونما ہوئے وہ ان میں شاید کسی کے لیے بھی قابل قبول نہیں تھے۔

۲۴۔ حیدر آباد دکن کے نظام کی بھی یہی خواہش تھی کہ حیدر آباد کی خودمختار حیثیت تسلیم کی جائے مگر یہ بات کسی فریق کے لیے بھی قابل قبول نہیں تھی۔

ں تنازعے کا باعث بنا۔ پھر جب تنازعے نے جنگ کی شکل اختیار کر لی اور معاملہ سلامتی کونسل کے
پہلا گیا تو سلامتی کونسل نے فیصلہ کیا کہ جموں و کشمیر کے عوام سے استصواب رائے کیا جائے۔ (۲۵)
پہلی دفعہ حق خود ارادیت کا معاملہ نظام انتداب اور نظام امانت سے باہر علاقوں تک بھی چلا گیا۔

فصل سوم: حق خود ارادیت کی جدوجہد۔ ۱۹۶۰ء کے بعد

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپی قابض طاقتیں کمزور ہوگئی تھیں۔ وقت
نے کے ساتھ ساتھ ایشیا، افریقہ، مشرق بعید اور لاطینی امریکا میں ان کے خلاف مزاحمت میں
شدت آتی گئی۔ اس دوران میں بین الاقوامی سطح پر حالات کی تبدیلی میں ایک اور عامل نے اہم
ر ادا کیا اور وہ تھا روس کا امریکا اور مغربی طاقتوں کے مدمقابل کے طور پر سامنے آنا۔ ۱۹۴۹ء
وس کی مدد سے چین میں کمیونسٹوں نے امریکی اتحادی نیشنلسٹ حکومت کو شکست دے کر عوامی
یہ چین کی تشکیل کا اعلان کیا۔ ۱۹۵۰ء میں امریکا اور اس کے اتحادیوں نے شمالی کوریا پر حملہ کیا
وس اور چین کے تعاون سے پسپا کیا گیا اور بالآخر جنگ بندی کا سمجھوتہ کرنا پڑا۔ ۱۹۵۶ء میں نہر
کے تنازعے کے موقع پر اگرچہ روس نے مصر کی مدد نہیں کی لیکن اس موقع پر امریکا نے اسرائیل،
یہ اور فرانس کے خلاف سلامتی کونسل میں قرارداد پیش کر کے ان کو واپس ہونے پر مجبور کیا اور اس
عے کے بعد برطانیہ اور فرانس کو مشرق وسطی میں اپنے کئی اڈے ختم کرنے پڑے۔ اس خلا کو پر
نے کے لیے امریکا اور روس میں دوڑ شروع ہوئی۔ کئی عرب ممالک میں اشتراکی حکومتیں قائم
ں۔ سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی نظام کی کشمکش نے جلد ہی افریقہ اور ایشیا کے بیشتر علاقوں کو اپنی
میں لے لیا۔ چونکہ سرمایہ دارانہ نظام کو قابض طاقتوں کا نظام سمجھا جاتا تھا اس لیے ان علاقوں
ابض طاقتوں کے خلاف مزاحمت کرنے والے لوگوں نے اشتراکی نظام میں کافی کشش محسوس

۱۔ سلامتی کونسل کی قرارداد نمبر ۴۷ (۱۹۴۸ء)۔ مسئلہ کشمیر پر بین الاقوامی قانون کی روشنی میں تفصیلی
کے لیے دیکھیے:

Ijaz Hussain, *Kashmir Dispute: An International Law Perspective* (Islamabad: Quaid-e-Azam University, 1998)

ی۔ دوسری طرف چینی گوریلا مزاحمت کار بھی ان کے لیے نمونہ اور ماڈل بن گئے۔ اس لے
علاقوں میں "قومی آزادی" کی تحریکوں اور اشتراکیت نے مل کر ایک نئے نظریے کی تشکیل کی
کے مختلف خطوں میں آزادی کے لیے جدوجہد کرنے والوں نے باقاعدہ مسلح جدوجہد بھی شروع
اور ایک دفعہ پھر قومی آزادی کی جنگ اور دہشت گردی کے درمیان موازنہ کیا جانے لگا۔ تاہم
توازن کا رخ قومی آزادی کے لیے لڑنے والوں کے حق میں تھا۔ اس پس منظر میں ۱۹۶۰ء میں
متحدہ کی جنرل اسمبلی نے مقبوضہ علاقوں کے لیے مشہور "اعلان آزادی" (aration of
Independence) کیا۔[۲۶]

اس قرارداد میں ایک طرف یہ بات تسلیم کی گئی کہ حق خودارادیت سے انکار بین الاقوامی جنگ
باعث بنتا ہے اور دنیا میں امن کے قیام کے لیے ضروری ہے کہ لوگوں کے اوپر سے "غیر ور
تسلط" (Alien Domination) کا خاتمہ کیا جائے، تو دوسری طرف اس قرارداد میں اس حقیقت
بھی زور دیا گیا کہ کئی مقبوضہ علاقوں کے لوگوں کی جدوجہد کامیابی سے ہمکنار ہو چکی ہے۔ ساتھ
بھی واضح کیا گیا کہ کئی دیگر علاقوں میں آزادی کی تحریکیں دن بدن زور پکڑتی جارہی ہیں اور
دبانا اب ممکن نہیں رہا ہے۔ اس پس منظر میں "تمام لوگوں" کے لیے حق خودارادیت کا اعلان کیا
پھر بالخصوص مقبوضہ علاقوں کے لوگوں کے لیے اس بنیادی انسانی حق کے تحفظ اور نفاذ کو لازمی ا
کے امن کے لیے ضروری قرار دیا گیا۔ یہ بھی کہا گیا کہ ان علاقوں کے لوگوں کو اپنی حکومت
چلانے کے لیے نااہل نہیں قرار دیا جاسکتا خواہ وہ سیاسی، معاشی یا تعلیمی طور پر پسماندہ ہوں
لوگوں کے خلاف طاقت کے استعمال کو ناجائز قرار دیا گیا اور اس بات پر زور دیا گیا کہ تمام مق
علاقوں سے غیروں کے قبضے کو پوری طور پر ختم کر دیا جائے۔ البتہ ریاستوں کے "اندرونی معاملا
میں مداخلت کی پابندی کو اس قرارداد میں بھی دہرایا گیا تا کہ آزادی کی تحریکوں کی مدد کے بہانے
ریاستیں دوسری ریاستوں میں مداخلت کر کے عالمی عدم استحکام کا باعث نہ بن سکیں۔

تقریباً انہی باتوں کو اگلے کئی سالوں تک دیگر اہم قراردادوں میں دہرایا گیا۔ ان میں ایک

۲۶۔ جنرل اسمبلی کی قرارداد نمبر ۱۵۱۴ (۱۹۶۰ء)

قرارداد ۱۹۷۰ء میں منظور کی گئی جس کا عنوان تھا: بین الاقوامی قانون، ریاستوں کے مابین دوستانہ تعلقات اور تعاون کے قواعد عامہ کا اعلان" (Declaration of the Principles of International Law, Friendly Relations and Cooperation between States)۔(۲۷) اس قرارداد میں حق خود ارادیت کے حوالے سے دیگر باتوں کے علاوہ ایک اہم بات یہ کی گئی کہ حق خود ارادیت کی جدوجہد کے تین قانونی نتائج نکل سکتے ہیں:

۱۔ آزاد اور خود مختار ریاست کا قیام؛

۲۔ کسی دوسری ریاست کے ساتھ آزادانہ الحاق؛

۳۔ کسی اور سیاسی حیثیت کا تقرر جو لوگوں کی آزادانہ مرضی سے ہو۔

۱۹۶۷ء کے بعد سے اسرائیلی قبضے کے خلاف برسرپیکار فلسطینی مزاحمت کاروں نے اس بحث کو ایک نیا موڑ دیا کیونکہ اب جہازوں کا اغوا کرنا، لوگوں کو یرغمال بنانا اور اس طرح کے دیگر طریقوں سے قابض طاقت کو مادی اور نفسیاتی نقصان پہنچانے کا سلسلہ تیز ہوا۔ اسرائیل اور دیگر ریاستیں اسے دہشت گردی کا نام دیتی رہیں اور اس طرح "بین الاقوامی دہشت گردی" (International Terrorism) کی اصطلاح بھی مستعمل ہونے لگی۔ اس پس منظر میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے ۱۹۷۲ء میں ایک اہم قرارداد منظور کی جس کا عنوان تھا: "بین الاقوامی دہشت گردی کے تدارک کے لیے اقدامات" (Measures to Prevent Internatioal Terrorism)۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اگرچہ اس قرارداد کا عنوان دہشت گردی کا تدارک تھا لیکن اس میں پھر حق خود ارادیت کو تسلیم کرنے پر زور دیا گیا۔ قرارداد کے مکمل عنوان میں دہشت گردی کے اسباب کا بھی ذکر کیا گیا:

> Measures to prevent international terrorism which endangers or takes innocent human lives or jeopardises fundamental freedom, and study of underlying causes of those forms of terrorism and acts of violence which lie in misery, frustration, grievance and dispair and which causes some people to sacrifice human lives, including their own, in order to affect radical changes(28)

۲۷۔ جنرل اسمبلی کی قرارداد نمبر ۲۶۲۵ (۱۹۷۰ء)

[دہشت گردی، جو معصوم انسانوں کی جانوں کو خطرے میں ڈالتی ہے اور بنیادی آزادیوں کو نقصان پہنچاتی ہے، کی روک تھام کے لیے اقدامات اور دہشت گردی اور متشددانہ کارروائیوں کی ان اقسام کے اسباب کا مطالعہ جن کی جڑیں بے بسی، پریشانی، احساس محرومی اور مایوسی میں پائی جاتی ہیں جو بعض لوگوں کو ان کی اپنی زندگی سمیت دیگر انسانوں کی زندگیوں کی بھینٹ اس مقصد کے لیے دینے پر مجبور کردیتی ہیں کہ وہ کوئی بڑی تبدیلی لے آئیں۔]

یہ عنوان سالہا سال تک کئی قراردادوں کو دیا گیا۔ اس عنوان کے ساتھ آخری قرارداد دسمبر ۱۹۸۹ء میں منظور کی گئی۔(۲۹)

۱۹۷۴ء میں جنرل اسمبلی نے ایک اور اہم قرارداد منظور کی جس کے ذریعے ''جارحیت'' (Aggression) کی تعریف پیش کی گئی۔(۳۰) جیسا کہ پانچویں باب میں تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے اگر کوئی ریاست کسی دوسری ریاست کے خلاف جارحیت کا ارتکاب کرے تو اقوام متحدہ کے منشور کے باب ہفتم کے تحت جارح ریاست کے خلاف سلامتی کونسل کو اجتماعی فوجی کارروائی کا اختیار ہوتا ہے۔ جنرل اسمبلی نے اس قرارداد کی دفعہ ۷ میں تصریح کی ہے کہ آزادی کی جنگ لڑنے والوں یا ان کی مدد کرنے والوں کو جارحیت کا مرتکب نہیں قرار دیا جاسکتا۔ البتہ ایک دفعہ پھر ریاستوں کو یاد دلایا گیا کہ دیگر ریاستوں کے ''اندرونی معاملات'' میں مداخلت ناجائز ہے۔

جیسا کہ پچھلے ابواب میں گزر چکا ہے، ۱۹۷۷ء میں جنیوا معاہدات کے ساتھ دو اضافی معاہدات ملحق کیے گئے اور ان اضافی پروٹوکولز میں پہلا پروٹوکول بین الاقوامی مسلح تصادم کے دوران میں عام شہریوں کے تحفظ کے متعلق ہے۔ اس پروٹوکول کی ایک اہم شق یہ ہے کہ آزادی کی جنگ کو ''بین الاقوامی مسلح تصادم'' قرار دیا گیا۔(۳۱) چنانچہ کوئی ریاست یہ نہیں کہہ سکتی کہ اس کے زیر تسلط علاقے میں جاری آزادی کی جنگ اس کا ''اندرونی معاملہ'' ہے۔ مزید برآں، اس پروٹوکول نے ''مقاتل''

۲۸۔ جنرل اسمبلی کی قرارداد نمبر ۳۰۳۴ (۱۹۷۲ء)

۲۹۔ جنرل اسمبلی کی قرارداد نمبر ۴۴\۲۹ (۱۹۸۹ء)

۳۰۔ جنرل اسمبلی کی قرارداد نمبر ۳۳۱۴ (۱۹۷۴ء)

۳۱۔ دفعہ ۲، ذیلی دفعہ ۴

(Combatant) کی تعریف میں وسعت پیدا کر کے آزادی کے لیے لڑنے والوں کو بھی مقاتل کی حیثیت دی اور قرار دیا کہ قید ہونے کی صورت میں انہیں وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو جنگی قیدی کو حاصل ہوتے ہیں۔ نیز اس پروٹوکول نے تصریح کی کہ بعض ناگزیر حالات میں مقاتل باقاعدہ یونیفارم پہنے بغیر بھی لڑ سکتا ہے بشرطیکہ وہ حملے کے وقت واضح طور پر مسلح ہو اور غدر (Perfidy) کا ارتکاب نہ کرے۔ اس طرح اس نے گوریلا طرز کی جنگ کو بہت حد تک قانونی حیثیت دے دی۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی طاقتیں اور ماہرین قانون بالعموم اس پروٹوکول کو تنقید کا نشانہ بناتے رہے ہیں اور کوشش کرتے رہے ہیں کہ ان شقوں کی ایسی تعبیر پیش کی جائے کہ یہ عملاً غیر مؤثر ہو جائیں۔

اس دوران میں ''ریاستی دہشت گردی'' (State Terrorism) کی اصطلاح بھی عام طور پر مستعمل ہو گئی لیکن اس اصطلاح کو دو مختلف، بلکہ متضاد، مفاہیم میں استعمال کیا جاتا رہا۔ ایک مفہوم کے تحت اسرائیل فلسطینیوں کو مدد فراہم کرنے والی ریاستوں کو ریاستی دہشت گردی کا مرتکب قرار دیتا رہا، جبکہ دوسرے مفہوم کے مطابق فلسطینیوں پر اسرائیلی مظالم کو ریاستی دہشت گردی کا نام دیا جاتا رہا۔ ۱۹۸۴ء میں جنرل اسمبلی نے ریاستی دہشت گردی کے خلاف جو قرارداد منظور کی اس میں اس اصطلاح کو ان دونوں مفاہیم میں استعمال کیا گیا۔[۳۲] اس لیے صحیح قانونی پوزیشن واضح ہونے کے بجائے مزید مبہم ہو گئی۔

دسمبر ۱۹۷۹ء میں روس نے افغانستان میں فوجیں داخل کیں اور ۱۹۸۰ء کی دہائی میں روسی قبضے کے خلاف افغانستان میں جو جنگ لڑی گئی اس نے آزادی کی تحریکوں اور معاصر دنیا میں جہاد کے تصور، نظریے اور تطبیق پر نہایت دور رس اثرات مرتب کیے۔ روس کے خلاف مزاحمت نے عالمی سطح پر غیروں کے تسلط کے خلاف مسلح مزاحمت کی تحریکوں کو بہت تقویت دی، بالخصوص جب ۱۹۸۹ء میں روس کو افغانستان سے فوجیں واپس بلوانا پڑیں۔ ۱۹۸۹ء میں ہی مغربی اور مشرقی جرمنی کا الحاق ہوا اور دیوار برلن گرا دی گئی۔ خود روس کی بڑی ریاست شکست و ریخت کا شکار ہو گئی۔

۳۲۔ جنرل اسمبلی کی قرارداد نمبر ۳۹\۱۵۹ (۱۹۸۴ء)

فصل چہارم: حق خودارادیت کی جدوجہد ۱۹۹۰ء کے بعد

۱۹۹۰ء کی دہائی میں عالمی سطح پر دوررس اثرات کی حامل کئی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ عراق نے کویت پر اگست ۱۹۹۰ء میں قبضہ کیا اور امریکا نے اس کے خلاف کاروائی کے لیے اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل سے منظوری حاصل کرنی چاہی تو روس اور چین اس کی مزاحمت نہیں کر سکے۔ چین تو ویسے بھی امریکا کے ساتھ براہ راست تصادم سے گریز کی پالیسی پر عمل پیرا تھا لیکن روس کی جانب سے عدم مزاحمت عراق کی حکومت کے لیے نہایت حیرت کا باعث بنی۔ اس کی بنیادی وجہ یہی تھی کہ روس اندرونی طور پر انتہائی سنگین نوعیت کے بحرانوں کا شکار ہو چکا تھا۔ اس کی طویل اور غیر ضروری مہم جوئیوں نے اس کی معیشت تباہ کردی تھی اور بالخصوص افغانستان کی مہم جوئی اس کے تابوت کی آخری کیل ثابت ہوئی تھی۔ امریکا اور اس کے اتحادیوں نے کویت کو "آزاد کرا کے" آزادی کی جدوجہد کو ایک نیا مفہوم دیا۔ خلیج جنگ کے اصل مقاصد کے متعلق بہت کچھ کہا جا سکتا ہے لیکن اس نے کم ازکم یہ بات ثابت کردی کہ اگر جارح ریاست کے خلاف دیگر ریاستیں متفقہ کوشش کریں تو جارحیت کا مقابلہ بھی کیا جا سکتا ہے اور مجروح کی مدد بھی کی جا سکتی ہے۔ (۳۳)

دسمبر ۱۹۹۱ء میں سوویت یونین کا خاتمہ ہو گیا اور کئی ایسی ریاستیں وجود میں آگئیں جہاں مسلمانوں کی اکثریت تھی۔ افغانستان کی جنگ کے تربیت یافتہ جنگجوؤں نے ان ریاستوں کا رخ کیا لیکن وہاں "اسلامی حکومت" کے قیام کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکا کیونکہ وہاں کی حکومتیں اس راہ میں مزاحم تھیں۔ اس دوران میں مشرقی یورپ میں بڑی کمیونسٹ ریاست یوگوسلاویا بھی شکست و ریخت کا شکار ہو گئی اور جلد ہی چار الگ ریاستوں -سربیا، کروشیا، بوسنیا اور مونٹے نیگرو- میں تقسیم ہو گئی۔ ان ریاستوں کی آپس میں بھی لڑائی ہوئی۔ بالخصوص بوسنیا پر سربیا کے مظالم نے ظلم و عدوان کی ایک نئی داستان رقم کی۔ افغان جنگ کی تربیت نے یہاں بھی کردار ادا کیا اور یہاں بھی آزادی کی جنگ کے ساتھ جہاد کے نعرے لگائے گئے۔ بالآخر یورپی طاقتوں اور امریکا کی مداخلت سے سربیا کے ظلم کا تدارک ہوا۔

۳۳۔ سلامتی کونسل کی قرارداد نمبر ۶۷۸ (۱۹۹۰ء)

یورپی یونین نے یوگوسلاویا کی شکست و ریخت کے بعد وجود میں آئی ہوئی ریاستوں کو تسلیم کرنے کے لیے خصوصی شرائط رکھیں جن میں اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کو خصوصی اہمیت دی گئی۔ (۴۴) اسی طرح یورپی یونین کے ثالثی کمیشن نے حق خود ارادیت کے حوالے سے قرار دیا کہ بعض لوگوں کو اس حق کا ''پہلا درجہ'' حاصل ہے اور بعض کو ''دوسرا درجہ''۔ پہلے درجے کے حق خود ارادیت (First Level Self-determination) سے مکمل آزادی کا حق مراد لیا گیا اور قرار دیا گیا کہ وفاقی ریاست کے صوبوں کو یہ حق حاصل ہے بشرطیکہ وہ ریاست کے عناصر اربعہ حاصل کر سکتے ہوں۔ اب ظاہر ہے کہ وفاقی ریاست کے صوبے کے پاس تین عناصر (زمین کا معین ٹکڑا، مستقل آبادی اور حکومت) تو پہلے ہی سے ہوتے ہیں۔ پس اسے ضرورت صرف چوتھے عنصر (دوسری ریاستوں کے ساتھ تعلقات قائم کرنے کی صلاحیت) کی ہوتی ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ اس چوتھے عنصر کے حصول کی راہ میں وفاقی حکومت مزاحمت کرے گی۔ پس اس طرح آزادی کے حصول کی کوشش لازماً جنگ کی صورت میں نکلے گا۔ اس میں جہاں آزادی کے حصول کی خواہشمند صوبے کی صلاحیت ضروری ہوتی ہے وہاں دوسری ریاستوں کا تعاون بھی نہایت اہمیت کا حامل ہوتا ہے کیونکہ بین الاقوامی تعلقات میں یکطرفہ ٹریفک نہیں چلا کرتی۔ تعلقات استوار کرنے کے لیے دوطرفہ تعاون ضروری اور ناگزیر ہوتا ہے۔ یہ بھی واضح ہے مکمل آزادی کا یہ حق ان لوگوں کے لیے موجود ہی ہے جو غیروں کے تسلط کے تحت ہوں یا جن کے لیے سلامتی کونسل نے یہ حق تسلیم کیا ہو۔

دوسرے درجے کے حق خود ارادیت (Second Level Self-determination) سے ثالثی کمیشن کی مراد یہ تھی کہ بعض لوگوں کو مکمل آزادی کا حق تو نہیں دیا جا سکتا لیکن اندرونی خودمختاری اور مذہب و ثقافت اور شناخت کا تحفظ ان کا قانونی حق ہے۔ اس طرح اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کے

۴۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Guidelines on the Recognition of New States in Eastern Europe and Soviet Union and Declaration on Yugoslavia, (1991) 62 BYIL 559; Report of the EC Arbitration Commission on Yugoslavia, [1993] 92 ILR 162

لیے مکمل آزادی اور الگ ریاست کی تشکیل کے بجائے اندرونی خود مختاری کی راہ تجویز کی گئی۔

۱۹۹۰ء کی دہائی میں کشمیر میں حقِ خود ارادیت کی جدوجہد نے "آزادی کی جنگ" کی صورت اختیار کر لی۔ ۱۹۷۲ء کے شملہ معاہدے کے بعد سے بھارت کا سرکاری موقف یہ رہا کہ کشمیر کے متعلق سلامتی کونسل کی قراردادیں غیر مؤثر اور غیر متعلق ہو گئیں کیونکہ اس معاہدے میں پاکستان اور بھارت نے مان لیا تھا کہ وہ تمام تنازعات باہمی مذاکرات (Bilateral Negotiations) کے ذریعے حل کریں گے اور کوئی فریق کسی تنازعے کو بین الاقوامی فورم پر دوسرے فریق کی مرضی کے بغیر نہیں لے جائے گا۔[۳۵] ۱۹۹۰ء کی دہائی میں پاکستان کی مسلسل یہ کوشش رہی کہ کشمیر کے مسئلے کو عالمی امن کے لیے خطرے (Threat to International Peace) کے طور پر پیش کیا جائے تاکہ عالمی دباؤ کے پیش نظر بھارت مذاکرات کی میز پر آ کر اس مسئلے کے حل کے لیے سنجیدہ کوشش پر آمادہ ہو جائے۔ ۱۹۹۸ء میں جب دونوں ریاستوں نے یکے بعد دیگرے ایٹمی دھماکے کیے تو عالمی سطح پر کشمیر کے مسئلے کی سنگینی کا احساس پیدا ہوا جسے ۱۹۹۹ء کی کارگل جنگ نے مزید شدید کر دیا۔ تاہم کارگل کی جنگ میں پاکستان کی فوج کی حکمت عملی انتہائی حد تک ناقص تھی جس کی وجہ سے پاکستان کو فوجیں واپس بلوانا پڑیں۔

۱۹۹۰ء کی دہائی کا ایک اور اہم مسئلہ چیچنیا کا تھا۔ وہاں بھی روسی تسلط کے خلاف مسلح مزاحمت ہوئی جس کے جواب میں روس نے ظلم و ستم کے پہاڑ توڑ دیے اور چنگیز و ہلاکو کی یاد تازہ کر دی۔ اسی طرح البانیا اور کوسووا میں بھی غیروں کے تسلط اور ظلم کے خلاف مسلح مزاحمت ہوئی۔ امریکا اور اس کے اتحادی چیچنیا میں روس کے خلاف کچھ نہیں کر سکے لیکن ۱۹۹۸ء۔ ۱۹۹۹ء میں نیٹو نے سربیا پر بمباری کر کے اس کے مظالم کا سلسلہ روکنے میں اہم کردار ادا کیا اگرچہ اس بمباری میں مقامی آبادی کو بھی بڑے پیمانے پر نقصان پہنچا اور قانونی لحاظ سے بھی اس کارروائی کا جواز مشکوک تھا۔[۳۶] تاہم اس کارروائی کی وجہ سے آزادی کی جنگ میں فوجی مدد فراہم کرنے کے مسئلے پر بحث کرنے والوں کو

۳۵۔ اسی شق کو بنیاد بنا کر بھارتی حکومت مسلسل یہ دعویٰ کر رہی ہے کہ کشمیر کے متعلق اقوام متحدہ کی قراردادیں اب غیر متعلق ہو گئی ہیں۔ اس مسئلے کے تفصیلی قانونی تجزیے کے لیے دیکھیے:

Ijaz Hussain, *Kashmir Dispute: An International Law Perspective* (Islamabad: Quaid-e-Azam University, 1998)

''انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مداخلت'' کے جواز اور عدم جواز پر بھی بحث کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ہم اس مسئلے پر باب پنجم میں بحث کر چکے ہیں۔

فصل پنجم: حق خود ارادیت کی جدوجہد ۲۰۰۱ء کے بعد

ستمبر ۲۰۰۱ء امریکا میں رونما ہونے والے حادثات کے بعد امریکا نے ''دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ'' (Global War on Terror) شروع کرنے کا اعلان کیا۔ اس جنگ کے پہلے مرحلے میں افغانستان پر حملہ کر کے طالبان کی حکومت ختم کر دی گئی اور امریکہ اور اس کے اتحادیوں کے تعاون سے ایک کٹھ پتلی حکومت قائم کی گئی۔ اس کے بعد ۲۰۰۳ء میں عراق پر حملہ کر کے اس تجربے کو وہاں بھی دہرایا گیا۔ دونوں ممالک میں اس قبضے کے خلاف مزاحمت کا سلسلہ تا حال جاری ہے۔

دہشت گردی کے خلاف اس نام نہاد جنگ میں امریکا اور اس کے اتحادیوں کی جانب سے مسلسل یہ کوشش کی جارہی ہے کہ بین الاقوامی کی من پسند تعبیر جبراً پوری دنیا پر نافذ کی جائے۔ اس سلسلے کی ایک اہم کڑی یہ ہے کہ حق خود ارادیت کے لیے جدوجہد، غیروں کے تسلط کے خلاف مزاحمت اور آزادی کی جنگ کو دہشت گردی قرار دیا جارہا ہے اور پچھلی پوری صدی میں بین الاقوامی قانون نے اس سلسلے میں جو پیش رفت کی اس کو کالعدم کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ تاہم، جیسا کہ آگے ہم دیکھیں گے، بین الاقوامی قانون کو اس طرح تبدیل کرنے کی کوشش کامیاب نہیں ہوسکتی، نہ ہی اس طریقے سے غیروں کے تسلط کے خلاف مزاحمت کے جذبے اور جدوجہد کو دبایا جاسکتا ہے۔ کئی ماہرین قانون کے نزدیک آزادی کا حق بین الاقوامی قانون کے ان بنیادی قواعد (Jus Cogens) میں شامل ہو چکا ہے جنہیں کسی معاہدے کی صریح شق کے ذریعے بھی تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ (۳۷)

۳۶۔ اس موضوع کے تفصیلی قانونی تجزیے کے لیے دیکھیے:

N. D. White, *The Legality of Bombing in the Name of Humanity*, JCSL (2000), vol. 5, no. 1.

۳۷۔ Jus Cogens رواجی قانون کے ان اساسی اصول وضوابط کو کہتے ہیں جن کو کسی معاہدے کی صریح شق کے ذریعے بھی تبدیل نہیں کیا جاسکتا، بلکہ معاہدہ ان اصولوں سے تصادم کی حد تک باطل اور غیر

فصل ششم: ''آزادی کی جنگ'' کا مفہوم

کسی حکومت کے خلاف لوگوں کی مزاحمت کے کئی مراحل ہوتے ہیں اور اس کی شدت کے بھی کئی درجے ہوتے ہیں۔ ہر طرح کی مخالفت یا مزاحمت و بغاوت یا آزادی کی جنگ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ (م ۲۰۰۲ء) نے اسلامی قانون میں بغاوت کے تصور پر بحث کے دوران میں اس مخالفت اور مزاحمت کے پانچ مراحل کا تذکرہ کیا ہے:(۳۸)

۱۔ اگر مخالفت کسی حکومتی اقدام کے خلاف ہو اور کسی قسم کا انقلاب مقصود نہ ہو تو یہ ''احتجاج'' ہے۔

۲۔ اگر احتجاج سے مقصود کسی جائز حکومت کو ناجائز طریقے سے ہٹانا ہو تو یہ ''غدر'' ہو جائے گی۔

۳۔ اس کے برعکس اگر کسی ناجائز حکومت کو ہٹا کر جائز حکومت قائم کرنا مقصود ہو تو اسے ''آزادی کی جنگ'' کہا جائے گا۔

۴۔ اگر مزاحمت کار حکومت کے تسلط سے کسی علاقے کو چھڑا کر وہاں متوازی حکومت قائم کریں تو اسے ''بغاوت'' کہا جائے گا۔

۵۔ اگر باغی اتنے طاقتور ہوں کہ وہ مرکزی حکومت کے متوازی حکومت چلائیں اور مرکزی حکومت ان کو قابو میں نہ لا سکے لیکن وہ مکمل آزادی بھی حاصل نہ کر پائے ہوں تو اسے ''خانہ جنگی'' کہا جائے گا۔

یہ تقسیم کسی حد تک مفید ہونے کے باوجود کلیتاً قابل قبول نہیں ہے۔ جیسا کہ کئی بار مذکور ہوا، آداب القتال کے متعلق معاصر بین الاقوامی قانون کے تحت جنگوں کی دو قسمیں ہیں: بین الاقوامی تصادم اور غیر بین الاقوامی تصادم۔ چونکہ غیر بین الاقوامی تصادم ایک ہی ریاست کے اندر مرکزی حکومت اور باغیوں کے درمیان یا دو متحارب گروہوں کے درمیان ہوتا ہے اس لیے عموماً ریاستیں اسے اپنا ''اندرونی معاملہ'' قرار دے کر بین الاقوامی قانون کے دائرۂ کار سے باہر کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ واضح رہے کہ جنگ کے جواز کے متعلق بین الاقوامی قانون (Jus ad bellum) کے تحت خانہ جنگی

مؤثر تصور ہوتا ہے۔ (میثاق ویانا کی دفعہ ۵۳) تفصیل کے لیے دیکھیے:

G. Christenson, *The World and the Jus Cogens*, (1987) 81, AJIL 93.

۳۸۔ *The Muslim Conduct of State*, pp 167-68

(Civil War) نا جائز نہیں ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ''جائز'' ہے، بلکہ اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ اس قانون کا اطلاق صرف بین الاقوامی جنگوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے کسی ریاست کے اندر ہونے والی جنگ کے جواز یا عدم جواز سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے جب تک وہ خانہ جنگی بین الاقوامی امن کے لیے خطرے کا باعث نہ بن جائے۔ البتہ چونکہ آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کے کچھ حصے کا اطلاق خانہ جنگی پر بھی ہوتا ہے اس لیے اس قانون کے تحت بین الاقوامی اور غیر بین الاقوامی جنگ میں فرق ضروری ہے۔

کسی ریاست کے اندر حکومت کے خلاف ہونے والے ہر طرح کے مظاہروں کو غیر بین الاقوامی ''مسلح تصادم'' نہیں کہا جا سکتا۔ یہاں تک پر تشدد مظاہروں کو بھی امن و امان کا مسئلہ قرار دے کر ملک کا اندرونی معاملہ کہا جا سکتا ہے۔ البتہ بعض علامات ایسی ہیں جن کی بنا امن و امان کا مسئلہ مسلح تصادم میں تبدیل ہو سکتا ہے اور پھر اس پر بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کا اطلاق ہوگا۔ [۳۹] مثال کے طور پر اگر حکومت کے خلاف احتجاج کرنے والے لوگ کسی علاقے میں اپنی حکومت قائم کر لیں اور مرکزی حکومت کی باقاعدہ مزاحمت کریں؛ یا اگر ''شر پسندوں'' سے نمٹنے کے لیے حکومت نے فوج کو باقاعدہ تمام اختیارات دے دیے ہوں؛ یا اگر مزاحمت کا سلسلہ ایک طویل عرصے پر محیط ہو جائے؛ یا مزاحمت میں ہونے والا جانی و مالی نقصان بہت زیادہ ہو؛ یا حکومت خود تسلیم کر لے کہ یہ محض امن و امان کا مسئلہ نہیں ہے۔ جب امن و امان کا مسئلہ کسی طور مسلح تصادم میں تبدیل ہو جائے تو چونکہ یہ کسی ریاست کے اندر ہونے والا تصادم ہوتا ہے اس لیے یہ ''غیر بین الاقوامی'' ہوتا ہے اور، جیسا کہ پچھلے ابواب میں واضح کیا جا چکا ہے، اس پر رواجی بین الاقوامی قانون کے علاوہ جنیوا معاہدات کی صرف مشترک دفعہ ۳ اور دوسرے اضافی پروٹوکول، نیز بین الاقوامی قانون کے قواعد عامہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

جہاں تک مقبوضہ علاقوں (Occupied or Colonial Territories) میں کی جانے والی اس

۳۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Jean Pictet (ed.), *Commentary on the Geneva Convention I* (Geneva: International Committe of the Red Cross, 1952), pp 49-50.

مزاحمت کا تعلق ہے جو جو غیروں کے تسلط کے خلاف کی جائے تو اسے قابض ریاست کا ''اندرونی معاملہ'' نہیں کہا جا سکتا، نہ ہی اس تصادم کو ''غیر بین الاقوامی'' کہا جا سکتا ہے۔ اسی طرح جن علاقوں کے لیے اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل نے آزادی کا حق تسلیم کرلیا ہو وہاں آزادی کے لیے کی جانے والی مسلح جدوجہد کو حکومت اپنا اندرونی معاملہ نہیں قرار دے سکتی۔ پس جن لوگوں کو پہلے درجے کا حق ارادیت حاصل ہے ان کی مسلح جدوجہد بہر حال بین الاقوامی مسلح تصادم ہے۔ جہاں تک دوسرے درجے کا حق ارادیت رکھنے والے لوگوں کا تعلق ہے ان کی جدوجہد ابتدائی ریاست کا اندرونی معاملہ ہوتا ہے۔ تاہم جب وہ جدوجہد احتجاج کے مرحلے سے آگے بڑھ کر مسلح تصادم کی صورت کی اختیار کرلیتی ہے تو اس پر بین الاقوامی قانون کے کچھ حصے کا اطلاق ہوتا ہے۔ پھر جب یہ جدوجہد آزادی کی جنگ میں تبدیل ہوجاتی ہے تو پہلے پروٹوکول کی تصریح کے مطابق یہ بھی بین الاقوامی مسلح تصادم ہوجاتی ہے۔ اس بین الاقوامی تصادم پر جنگ کے جواز اور عدم جواز کے قانون کا بھی اطلاق ہوتا ہے اور اس کے علاوہ اس پر آداب القتال کے متعلق رواجی قانون، اس قانون کے قواعد عامہ، چاروں جنیوا معاہدات اور پہلے اضافی پروٹوکول کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔

فصل ہفتم: آزادی کی جنگ کے ذرائع اور بیرونی اعانت کی اقسام

آزادی کی جنگ لڑنے والوں کے پاس تین راستے ہوتے ہیں:

۱۔ روایتی جنگ (Conventional Warfare)؛

۲۔ چھاپہ مار کارروائی (Guerrilla Tactics)؛ اور

۳۔ دہشت گردی (Terrorism)۔[۴۰]

چونکہ مزاحمت کاروں کا سامنا ایک طاقتور حریف سے ہوتا ہے اس لیے ابتدا میں روایتی جنگ کے طریقے کو نہیں اپنایا جاتا بلکہ چھاپہ مار کارروائی یا دہشت گردی کو ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ چینی لیڈر

۴۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے

Bard E. O'Neill, *Insurgency and Terrorism: Inside Modern Revolutionary Warfare* (New York: Brassey's Inc., 1990).

ماؤزے تنگ کو چھاپہ مار کاروائی کے بڑے ماہرین میں سمجھا جاتا ہے۔ وہ چھاپہ مار کاروائی کی اہم خصوصیات کی توضیح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> Guerrilla strategy must be based primarily on alertness, mobility and attack. It must be adjusted to the enemy situation, terrain, the existing lines of communication, the relative strengths, the weather and the situation of the people... In guerrilla warfare, select the tactic of seeming to come from the east and attacking from the west; avoid the solid, attack the hollow; attack; withdraw; deliver a lightening blow, seek a lightening decision. When guerreilla engage a stronger enemy, they withdraw when he advances; harass him when he stops; attack him when he is weary; pursue him when he withdraws. In guerrilla strategy, the enemy's rear, flanks and other vulnerable spots are his vital points, and there he must be harassed, attacked, dispersed, exhausted and annihilated.(41)

گوریلا کاروائی اور دہشت گردی میں بنیادی فرق یہ ہے کہ گوریلا کاروائی میں مخالف فریق کے فوجی ٹھکانوں اور تنصیبات کو ہدف بنایا جاتا ہے، اور کبھی کبھار اہم اقتصادی ہدف بھی مدنظر ہوتا ہے، جبکہ دہشت گردی کا شکار بالعموم نہتے شہری ہوتے ہیں۔ چونکہ گوریلا کاروائی اور دہشت گردی کمزور فریق کے ہتھیار ہیں اس لیے کامیابی کے حصول کے لیے جلد یا بدیر روایتی جنگ کا طریقہ استعمال کرنا پڑتا ہے۔

مزاحمتی تحریکوں کو چار طریقوں سے مدد فراہم کی جاسکتی ہے: اخلاقی مدد، سفارتی مدد، مادی مدد اور محفوظ پناہ گاہ فراہم کرنا۔ اخلاقی مدد یہ ہے کہ انفرادی سطح پر یا سرکاری طور پر مزاحمت کاروں کے ساتھ ''ہمدردی'' ظاہر کی جائے، ان کے ساتھ کیے جانے والے ''مظالم'' کا ذکر کیا جائے، ان کے ''حوصلے اور ہمت'' کی داد دی جائے، انہیں ''آزادی کے متوالے''، ''مجاہدین'' یا اس طرح کے دیگر

۴۱۔ Mao Tse-tung, *On Guerrilla Warfare* (New York, Fredrick A. Praeger, 1962), translated by Samuel Griffith, p 41.

القابات دیے جائیں، وغیرہ۔ سفارتی یا سیاسی مدد سے مراد یہ ہے کہ سفارتی سطح پر مزاحمت کاروں کے مقصد کے حصول میں ان کی مدد کی جائے، ان کی حمایت میں دیگر ریاستوں کو قائل کرنے کی کوشش کی جائے، ان کے مخالف فریق پر بین الاقوامی دباؤ ڈالنے کی کوشش کی جائے، وغیرہ۔ عموماً اخلاقی مدد اور سفارتی مدد ساتھ ساتھ دی جاتی ہے۔ تاہم بعض اوقات ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کوئی ریاست صرف اخلاقی مدد دینے پر اکتفا کرے۔ مادی مدد سے مراد صرف یہ نہیں ہے کہ مزاحمت کاروں کو اسلحہ فراہم کیا جائے، بلکہ ان کو معلومات فراہم کرنا، انہیں تربیت دینا، ان کو ریڈیو، وائرلیس اور دیگر ذرائع سے مختلف لوگوں سے رابطہ قائم کرنے کی سہولت فراہم کرنا، انہیں خوراک، ادویات اور دیگر ضروریات کی فراہمی وغیرہ سبھی کچھ اس میں شامل ہے۔ محفوظ پناہ گاہ کسی بھی مزاحمتی تحریک کی کامیابی کے لیے از بس ضروری ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد جتنی بھی مزاحمتی تحریکیں دنیا کے مختلف خطوں میں اٹھی ہیں ان کی کامیابی یا ناکامی میں محفوظ پناہ گاہ کی موجودگی یا عدم موجودگی نے نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔ (۴۲)

فصل ہشتم: آزادی کی جنگ کی قانونی حیثیت

آزادی کی جنگ کے سیاق میں طاقت کے استعمال کے جواز پر چار مختلف زاویوں سے بحث کی جاسکتی ہے۔

اولاً: کیا ریاست کے لیے جائز ہے کہ آزادی مانگنے والوں کے خلاف فوجی کارروائی کرے؟

ثانیاً: کیا دیگر ریاستیں آزادی کی تحریک کو کچلنے کے لیے اس ریاست کی فوجی مدد کرسکتی ہیں؟

ثالثاً: کیا آزادی مانگنے والے اس مقصد کے لیے مسلح جدوجہد کرسکتے ہیں؟

رابعاً: کیا دیگر ریاستیں آزادی مانگنے والوں کو مدد فراہم کرسکتی ہیں؟

ہم پہلے دو مسائل پر پہلے بحث کریں گے۔ اس کے بعد باقی دو مسائل پر بحث آسان ہوجائے گی۔

۴۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Bernard B. Fall, *Street without Joy* (Harrisburg: Stackpole, 1963), p 294.

اولاً: آزادی مانگنے والوں کے خلاف طاقت کا استعمال

یہاں قانونی جواز و عدم جواز کے تعین کے لیے جس بات کا تعین پہلے نہایت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ کیا آزادی مانگنے والوں کا مسئلہ کسی ریاست کا ''اندرونی مسئلہ'' ہے؟ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ جن علاقوں پر غیروں کا تسلط ہو وہاں کے لوگ اگر آزادی مانگیں تو یہ قابض ریاست کا اندرونی مسئلہ نہیں بلکہ ایک بین الاقوامی مسئلہ ہے۔ اس لیے قابض ریاست کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ ان لوگوں کے خلاف طاقت کا استعمال کرے۔ چنانچہ ہم نے اوپر جنرل اسمبلی کی جتنی قراردادوں کا حوالہ دیا ان سب میں تصریح کی گئی ہے کہ حق خودارادیت کے لیے جدوجہد کرنے والوں کے خلاف طاقت کا استعمال ناجائز ہے۔ یہی اصول ان دیگر لوگوں کے لیے بھی جنہیں پہلے درجے کا حق خود ارادیت حاصل ہے۔

جہاں تک ان لوگوں کا تعلق ہے جنہیں دوسرے درجے کا حق خودارادیت حاصل ہے تو اگر وہ علیحدگی کی کوشش کریں گے تو ریاست اسے ''بغاوت'' قرار دے کر اس کے خلاف طاقت کا استعمال کرسکتی ہے۔ ابتدا میں اس مسئلے کو وہ ریاست اپنے ریاستی قوانین کے ذریعے ہی حل کرے گی۔ تاہم اگر یہ مسئلہ محض امن وامان کی بحالی کی حد تک نہیں رہا بلکہ اس نے آگے بڑھ کر ''مسلح تصادم'' کی شکل اختیار کرلی تو، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، چاہے یہ بین الاقوامی تصادم نہ ہو اس پر بین الاقوامی قانون کے کچھ حصے کا اطلاق ہوتا ہے جس کی پابندی ریاست پر لازم ہوگی۔ مزید برآں، ہم اوپر یہ بھی واضح کر چکے ہیں کہ اگر کسی ریاست کا اندرونی معاملہ بین الاقوامی امن کے لیے خطرے کا باعث بنے تو سلامتی کونسل کو فوجی کارروائی کا حق حاصل ہوجاتا ہے۔ یہ بھی واضح کیا جاچکا کہ جب یہ مسلح تصادم باقاعدہ جنگ آزادی کی صورت اختیار کرلے تو یہ بین الاقوامی تصادم میں تبدیل ہوجاتا ہے۔

یہاں اس بات کی طرف بھی توجہ رہے کہ معاصر دنیا میں انسانی حقوق کی خلاف ورزی پر بین الاقوامی برادری سخت ردعمل کا اظہار کرتی ہے خواہ کوئی ریاست خود اپنے ہی لوگوں کے خلاف کارروائی کررہی ہو۔ اس ضمن میں ٹیکنالوجی کے ارتقا اور بالخصوص سوشل میڈیا کے دباؤ نے بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس لیے خواہ معاملہ آزادی کی جنگ کا ہو یا اندرونی خودمختاری اور حقوق کے تحفظ کا، اب کلیتاً

ریاست کا اندرونی معاملہ نہیں رہا۔

باقی رہا یہ سوال کہ کیا آزادی یا علیحدگی کی تحریک کو دبانے کے لیے ایسی ریاست کو مدد فراہم کرنا جائز ہے؟ تو اس کا انحصار اس پر ہے کہ خود اس ریاست کی جانب سے ان لوگوں کے خلاف طاقت کا استعمال جائز ہے یا ناجائز۔

ثانیاً: آزادی کے حصول کے لیے طاقت کا استعمال

یہ مسئلہ مغربی ممالک اور تیسری دنیا کے ممالک کے درمیان ابتدا ہی سے اختلاف کا باعث رہا۔ جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، چونکہ مغربی طاقتوں نے تیسری دنیا پر قبضہ کیا تھا اس لیے آزادی کے لیے لڑنے والوں کو انھوں نے دہشت گرد قرار دیا۔ اس کے برعکس تیسری دنیا کے ممالک میں آزادی کی جنگ کو نہ صرف جائز بلکہ ایک قابل فخر اور قابل تقلید کام گردانا گیا۔ ۱۹۶۰ء کے عشرے سے چونکہ جنرل اسمبلی میں تیسری دنیا کے ممالک کو اکثریت حاصل ہوگئی تھی اس لیے اسمبلی کی قراردادوں میں ایک طرف آزادی کے لیے جدوجہد کرنے والوں کے خلاف طاقت کے استعمال کو ناجائز قرار دیا گیا تو دوسری طرف آزادی کے حصول کے لیے جدوجہد اور اس مقصد کے لیے باہر سے مدد کے حصول کی کوشش کو بھی جائز قرار دیا گیا۔ تاہم مغربی ممالک کے اصرار پر ساتھ ہی یہ شق بھی شامل کی جاتی رہی کہ کسی ریاست کے اندر علیحدگی کی تحریکیں برپا کرانا یا ان کی مدد کرانا تاکہ وہ ریاست ٹکڑوں میں بٹ جائے، ناجائز ہے۔

یہاں پھر وہی مسئلہ اہمیت حاصل کرلیتا ہے کہ کیا آزادی کی جنگ کسی ریاست کا اندرونی معاملہ ہے؟ جیسا کہ بار بار واضح کیا گیا، مقبوضہ علاقوں کے لوگوں کی آزادی کی جدوجہد قابض ریاست کا اندرونی معاملہ نہیں ہے اس لیے اوپر مذکور شق کا اطلاق اس جدوجہد پر نہیں ہوتا۔ یہی اصول ان دیگر لوگوں کے لیے بھی جنھیں پہلے درجے کا حق خودارادیت حاصل ہے۔ البتہ جن لوگوں کو دوسرے درجے کا حق خودارادیت حاصل ہے انھیں چونکہ علیحدگی کا حق حاصل نہیں ہے اس لیے اصولاً ان کے لیے مسلح جدوجہد جائز نہیں ہے۔ تاہم سوال یہ ہے کہ اگر انھیں ان کے حقوق سے ریاستی جبر کے ذریعے محروم رکھا جا رہا ہو تو کیا وہ اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے ہتھیار نہیں اٹھا سکیں گے؟ اگر انفرادی طور پر ہر شخص کو حق دفاع شخصی حاصل ہے اور حملہ آور کے خلاف طاقت کا استعمال اس کے لیے جائز

ہے تو کئی افراد مل کر ایک دوسرے کے حقوق کا دفاع کیوں نہیں کر سکیں گے؟

جنرل اسمبلی کی قراردادوں، بالخصوص ''جارحیت کی تعریف'' کی قرارداد میں آزادی کے لیے مسلح جدوجہد کو ''جارحیت'' کی تعریف سے مستثنیٰ کیا گیا ہے لیکن اس مقصد کے لیے یہ شرط رکھی گئی ہے کہ یہ بین الاقوامی قانون، بالخصوص اقوام متحدہ کے منشور اور ''بین الاقوامی قانون کے اصولوں کے اعلان ۱۹۷۰ء'' کے مطابق ہو۔ بین الاقوامی قانون، اقوام متحدہ کے منشور اور مذکورہ اعلان کے تحت طاقت کے استعمال کے جواز کے لیے ضروری ہے کہ مندرجہ ذیل امور کا لحاظ رکھا جائے:

(۱) تمام متنازعہ امور پر امن ذرائع سے حل کرنے کی کوشش کی جائے۔

(۲) طاقت کا استعمال آخری حربے کے طور پر ہو۔ اور

(۳) کسی دوسری ریاست کے اندرونی معاملات میں مداخلت نہ کی جائے۔

اس آخر الذکر قید کی بنا پر مغربی ممالک کا کہنا ہے کہ آزادی کی جدوجہد کرنے والوں کی مدد ناجائز ہے اور وہ اسے ''ریاستی دہشت گردی'' قرار دیتے ہیں۔ تاہم بین الاقوامی قانون نے طے کیا ہے کہ مندرجہ ذیل گروہوں کی جدوجہد ریاستوں کا اندرونی معاملہ نہیں ہے:

(۱) قابض طاقتوں کے زیر تسلط لوگ؛

(۲) غیروں کے زیر تسلط لوگ؛ اور

(۳) ایسے لوگ جن کے لیے اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل نے حق خود ارادیت تسلیم کیا ہو۔

پس ریاستی دہشت گردی یہ نہیں کہ ان گروہوں کی جدوجہد آزادی میں ان کی مدد کی جائے، بلکہ یہ ہے کہ ان کے خلاف طاقت استعمال کی جائے۔

جہاں تک ایسی صورت میں مظلوم افراد کی فوجی امداد کا تعلق ہے تو سلامتی کونسل کو اس قسم کی کارروائی کا قانونی اختیار حاصل ہے۔ چنانچہ منشور کی دفعہ ۳۹ کے تحت سلامتی کونسل کو اختیار ہے کہ اگر وہ یہ سمجھے کہ کسی ملک سے دنیا کے امن کو خطرہ ہے تو وہ اس کے خلاف فوجی کارروائی کر سکتی ہے۔ اور یہ بات بھی بین الاقوامی قانون کے تحت مسلمہ ہے کہ ''دنیا کے امن کو خطرہ'' کسی ملک کی حکومت کی جانب سے اپنی رعایا پر ظلم یا کسی ملک کے اندر جاری خانہ جنگی سے بھی ہو سکتا ہے۔ تاہم اکثر ممالک کا موقف یہ ہے کہ

کوئی ملک انفرادی طور پر سلامتی کونسل کی اجازت کے بغیران لوگوں کو فوجی مدد نہیں دے سکتا، اگرچہ بعض ممالک اس کے قائل ہیں کہ ''انسانی ہمدردی کی بنیاد پر فوجی مداخلت'' (Humanitarian Intervention) کے لیے اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کی اجازت لازمی نہیں ہے۔

آزادی کے لیے لڑنے والوں پر لازم ہوگا کہ وہ آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کی پابندی کریں۔ ان قواعد وہ آداب کا تفصیلی ذکر اس کتاب کے تیسرے حصے میں گزر چکا ہے۔ ان میں چند اہم یہ ہیں:

(۱) شہری آبادی اور تنصیبات (ہسپتالوں، سکولوں وغیرہ) کو نشانہ نہ بنایا جائے: صرف جنگجوؤں اور جنگی مقاصد کے لیے استعمال ہونے والے تنصیبات اور ٹھکانوں کو ہی نشانہ بنایا جائے۔

(۲) خطرے کی مناسبت سے طاقت استعمال کی جائے:

(۳) زخمیوں، ہتھیار ڈالنے والوں اور قیدیوں کا خیال رکھا جائے؛

(۴) غدر کا ارتکاب نہ کیا جائے؛

(۵) کیمیاوی، حیاتیاتی اور ایٹمی ہتھیار اور گیسیں نہ استعمال کی جائیں۔

ان میں کسی قاعدے کی خلاف ورزی سے طاقت کا استعمال دہشت گردی میں تبدیل ہوسکتا ہے۔ چنانچہ آزادی کے لیے لڑنے والے بھی دہشت گردی کے مرتکب ہوسکتے ہیں۔ یہ بھی واضح ہے کہ دہشت گردی کا ارتکاب صرف آزادی کے لیے لڑنے والے ہی نہیں کرتے۔ پس آزادی کی جنگ اور دہشت گردی میں نہ لازم وملزوم کا تعلق ہے (کہ آزادی کے لیے لڑنے والا لازماً دہشت گرد کہلائے)، نہ ہی یہ ایک دوسرے کے متضاد ہیں (کہ آزادی کے لیے لڑنے والے کو بہر صورت دہشت گردی کی تعریف سے باہر سمجھا جائے)۔

توضیح مزید: قیامِ پاکستان کے موقع پر صوبہ سرحد میں ریفرنڈم

بعض لوگوں نے صوبہ سرحد میں منعقد کیے جانے والے اس ریفرنڈم کی حیثیت کو اس بنیاد پر مشتبہ بنانے کی کوشش کی ہے کہ نیشنلسٹ لیڈروں خان عبدالغفار خان اور خان عبدالجبار خان (ڈاکٹر

خان صاحب) نے اس ریفرنڈم کا بائیکاٹ کیا تھا۔ یہ بات مسلمہ تاریخی حقائق کو مسخ کرنے کے مترادف ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے ان حقائق پر غور کیجئے:

صوبہ سرحد کی آبادی کی انتہائی غالب اکثریت مسلمانوں کی تھی۔ جغرافیائی طور پر اس کا بھارت کے ساتھ شامل ہونا غیر منطقی تھا۔ پھر کیا وجہ تھی کہ یہاں لوگوں سے پوچھنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ کیا وہ پاکستان کے ساتھ شامل ہونا چاہتے ہیں یا بھارت کے ساتھ؟ دراصل انگریز حکمران سرخ پوشوں کو موقع دے رہے تھے کہ ریفرنڈم میں اپنے حمایتیوں کو پاکستان کے خلاف ووٹ دینے پر آمادہ کریں۔ اگر صوبہ سرحد کے ریفرنڈم میں اکثریت کا فیصلہ پاکستان کے خلاف ہو جاتا تو یقیناً ہندوستان کی تقسیم ناممکن ہو جاتی۔ اس کے ساتھ اس حقیقت پر بھی نظر رہے کہ اس وقت سرحد میں سرخ پوشوں کی ہی حکومت تھی اور ڈاکٹر خان صاحب وزیر اعلیٰ تھے۔ تاہم انگریزوں کی یہ کوشش دو وجوہات سے ناکام ہوئی:

ایک وجہ یہ تھی کہ نیشنلسٹ لیڈر مقبولیت کھو چکے تھے۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات میں سرحد اسمبلی کی ۳۷ نشستوں میں انہوں نے ۳۶ نشستیں حاصل کی تھیں، جبکہ ۱۹۴۶ء کے انتخابات میں انہوں نے ۱۹ نشستیں لی تھیں۔ قائداعظم کی زیر قیادت اب مسلم لیگ عوامی قوت بن چکی تھی۔ نیز علمائے کرام اور مشائخ عظام کی کوششوں سے صوبہ سرحد میں پاکستان کے نعرے نے انتہائی مقبولیت حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ مردان سے منتخب ہونے والے رکن اسمبلی کا انتقال ہوا تو ۱۹۴۷ء کی ابتدا میں مردان میں ضمنی الیکشن لڑا گیا۔ اس الیکشن نے ریفرنڈم سے پہلے ریفرنڈم کی حیثیت حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ ڈاکٹر خان صاحب نے اعلان کیا تھا کہ اگر مردان کی نشست وہ ہار گئے تو وزارت اعلیٰ سے مستعفی ہو جائیں گے۔ خدا کا کرنا یہ ہوا کہ مردان میں ان کو شکست فاش ہوئی اور یہ نشست بھی مسلم لیگ نے حاصل کر لی۔ اب سرحد اسمبلی کے ۳۷ ارکان میں ۱۸ نیشنلسٹ رہ گئے اور وزیر اعلیٰ نے اکثریت کھو دی۔ تاہم نہ انہوں نے اپنے وعدے کی پاسداری کی نہ جمہوری اصولوں کا لحاظ رکھا اور مستعفی ہونے سے انکار کیا۔ مردان میں مسلم لیگ یہ فتح اتنی اہم تھی کہ مولانا ظفر علی خان نے اس پر ایک نظم بھی لکھی جو "مردان میں مسلم لیگ کی فتح مبین" کے عنوان سے روزنامہ "زمیندار" لاہور میں چھپی۔ اس کا مطلع تھا:

کانگرس کو دی ہزیمت لیگ نے مردان میں
ہوگیا ساماں نئی رونق کا پاکستان میں

دوسری وجہ انگریزوں کی سازش کی ناکامی کی یہ ہوئی کہ انہوں نے نیشنلسٹ لیڈروں کو جو پٹی پڑھائی تھی، وہ اسے یادنہیں رکھ پائے۔صوبہ سرحد کے اس وقت کے انگریز گورنر اولف کیرو نے ''بصیغہ راز'' لکھے گئے ایک خط میں اعتراف کیا ہے کہ اسی نے غفار خان کو قائل کیا کہ پختونوں کو بھارت کے ساتھ شامل ہونے پر آمادہ نہیں کیا جا سکتا، البتہ انہیں پختونستان کا نعرہ کھینچ سکتا ہے۔کیرو نے مزید لکھا ہے کہ ان کی اس تجویز پر غفار خان نے کام شروع کر دیا ہے۔تاہم ریفرنڈم کے موقع پر انگریزوں، ہندوؤں اور نیشنلسٹ لیڈروں کا اتحاد ٹوٹ گیا۔اس کی وجہ یہ تھی کہ نیشنلسٹوں نے مطالبہ کیا کہ ریفرنڈم میں انہیں پاکستان اور بھارت کے ساتھ ساتھ آزاد پختونستان کا اختیار بھی دیا جائے۔اس مطالبے کو نہ انگریز تسلیم کر سکتے تھے، نہ ہی ہندو لیڈر کیونکہ اس طرح بھارت دو کے بجائے کم از کم بیس ٹکڑوں میں تقسیم ہو جاتا۔غفار خان کا خیال یہ تھا کہ گاندھی جی اور انگریز ان کا ساتھ دیں گے اور وہ مسلم لیگ کو شکست دے دیں گے لیکن انگریزوں اور ہندوؤں نے جان لیا تھا کہ اگر یہ مطالبہ مان لیا گیا تب بھی اکثریت پاکستان کے حق میں فیصلہ دے گی اور انگریزوں اور ہندوؤں کو اس کا نقصان یہ ہوتا کہ پھر دیگر ریاستوں اور صوبوں میں بھی آزادی کے اختیار کو تسلیم کرنا پڑتا۔انگریزوں اور ہندوؤں کی رائے یہ تھی کہ پختونستان کے نعرے کو صرف پاکستان کے نعرے کے متبادل کے طور پر پیش کیا جائے تاکہ لوگ پاکستان کے حق میں ووٹ نہ ڈالیں۔غفار خان کو بھی اپنی مقبولیت کا اندازہ ہو چکا تھا۔چنانچہ انہوں نے انتہائی مایوس ہو کر گاندھی جی سے کہا کہ آپ نے ہمیں بھیڑیوں کے رحم کرم پر چھوڑ دیا ہے۔(گاندھی جی کے سیکریٹری پیارے لال کی کتاب کا عنوان ہی یہی ہے: Thrown to the Wolves)

ریفرنڈم نے اس حقیقت پر آخری مہر ثبت کر دی۔اس وقت صوبہ سرحد میں رجسٹر شدہ ووٹوں کی کل تعداد پانچ لاکھ بہتر ہزار سات سو اٹھانوے (۵،۷۲،۷۹۸) تھی۔۱۹۴۶ء کے انتخابات میں ڈالے گئے ووٹوں کی کل تعداد تین لاکھ پچھتر ہزار نو سو نواسی (۳،۷۵،۹۸۹) تھی۔گویا تقریباً چھیاسٹھ

(۶۶) فی صد ووٹ پول کئے گئے۔ ۱۹۴۷ء کے ریفرنڈم میں ڈالے گئے ووٹوں کی کل تعداد دو لاکھ بانوے ہزار ایک سو اٹھارہ (۲،۹۲،۱۱۸) تھی جو کل تعداد کی تقریباً اکیاون (۵۱) فی صد بنتی ہے۔ پس بائیکاٹ کے سبب سے جو ووٹ نہیں پڑے وہ کل تعداد کے بمشکل پندرہ فی صد تھے۔

ریفرنڈم میں دو لاکھ نواسی ہزار دو سو چوالیس (۲،۸۹،۲۴۴) پاکستان کے حق میں ڈالے گئے جو کل ڈالے گئے ووٹوں کے ننانوے (۹۹) فیصد ہیں جبکہ کل رجسٹر شدہ ووٹوں کے اکیاون (۵۱) فیصد ہیں۔ صرف دو ہزار آٹھ سو چوہتر (۲،۸۷۴) ووٹ بھارت کے حق میں ڈالے گئے۔ جن لوگوں نے بائیکاٹ کیا اگر وہ ووٹ ڈالتے تو یقیناً ان میں کئی لوگ بھارت کے بجائے پاکستان ہی کے حق میں ووٹ ڈالتے۔ تاہم اگر ان تمام ووٹوں کو پاکستان کے خلاف سمجھ لیا جائے اور ان کو پاکستان کے خلاف ڈالے گئے ووٹوں کے ساتھ جمع کیا جائے تو کل تعداد رجسٹر شدہ ووٹوں کی بمشکل تیس (۳۰) فیصد بنتی ہے۔ پس بہت مبالغے سے کام لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ کہا جا سکتا ہے کہ تیس فیصد لوگ پاکستان کے خلاف تھے جن میں صرف ایک فیصد نے پاکستان کے خلاف ووٹ ڈالا۔

مزید تفصیل کے لیے راقم الحروف کے جد امجد حضرت مولانا مدرار اللہ مدرار نقشبندی رحمہ اللہ کی معرکہ آرا تحقیق ملاحظہ کریں: خان عبد الغفار خان۔ سیاست اور عقائد (مردان: مدرار العلوم، ۱۹۹۵ء)۔

باب بست ویکم:

جنگ آزادی اور شریعت

اسلامی قانون کی رو سے آزادی کی جنگ کے جواز و عدم جواز پر چار مختلف زاویوں سے بحث کی جاسکتی ہے:

۱۔ مسلمان غیر مسلموں کے تسلط سے آزادی حاصل کرنا چاہتے ہوں؛

۲۔ غیر مسلم مسلمانوں کے تسلط سے آزادی حاصل کرنا چاہتے ہوں؛

۳۔ مسلمان مسلمانوں کے تسلط سے آزادی حاصل کرنا چاہتے ہوں؛

۴۔ غیر مسلم غیر مسلموں کے تسلط سے آزادی حاصل کرنا چاہتے ہوں۔(۱)

پہلی دو صورتوں پر فقہاء نے تفصیلی بحث کی ہے۔ مسلمانوں کی آپس میں خانہ جنگی کے مسئلے کو فقہاء بغاوت اور خروج کے احکام کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں۔ ہم بھی اس پر کتاب کے آخری حصے میں تفصیلی بحث کریں گے۔ آخر الذکر صورت پر فقہاء نے براہ راست بحث نہیں کی کیونکہ اس کا مسلمانوں کے ساتھ براہ راست تعلق نہیں ہے۔ البتہ شریعت کے قواعد عامہ کے ذریعے اس قسم کی جنگ میں مسلمانوں کی ذمہ داریوں کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ ہم اس باب کے آخر میں اس پر مختصراً بحث کریں گے۔

فصل اول: غیر مسلموں کے تسلط کے خلاف مسلمانوں کی جنگ

عصر حاضر میں جہاد اور مسلح جدوجہد آزادی کے تعلق نے بہت اہمیت اختیار کی ہے۔ شریعت کے حوالے سے یہ جدوجہد دو زاویوں سے زیر بحث آسکتی ہے:

جب دار الاسلام کے کسی حصے پر غیر مسلموں کا حملہ یا قبضہ ہو جائے؛

جب دار الکفر میں مقیم مسلمان اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے ہتھیار اٹھائیں۔

ان میں پہلی صورت پر ہم اس کتاب کے حصہ دوم میں تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔ اس لیے اس فصل میں ہم اپنی گفتگو دوسری صورت تک ہی محدود رکھیں گے۔ دنیا میں کئی جگہوں پر اس وقت مسلمان

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Mushtaq, *Use of Force for the Right of Self- determination*, pp 327-427.

غیر مسلموں کے تسلط کے خلاف مسلح مزاحمت کر رہے ہیں اور اسے بالعموم جہاد ہی کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تاہم بعض دیگر اہل علم نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اگر غیر ملکی تسلط کے تحت مسلمانوں کے لیے دین پر عمل کرنا ناممکن ہو جائے تو ان کے پاس صرف یہی راستہ ہوگا کہ یا تو وہ وہاں سے ہجرت کریں یا دار الاسلام کے مسمانوں کی مدد طلب کریں۔ گویا ان اہل علم کے نزدیک غیر ملکی تسلط کے خلاف مسلح جدوجہد ناجائز ہوگی۔ اس عدم جواز کے لیے ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ اس قسم کی مسلح مزاحمت نظم حکومت کے بغیر کی جاتی ہے جبکہ جہاد کے لیے نظم حکومت کا ہونا ضروری ہے۔ [۲]

دار الکفر میں مقیم مظلوم مسلمانوں کی مدد کے متعلق شرعی احکام پر بھی باب ہفتم میں بحث گزر چکی ہے۔ حکومتی نگرانی اور اجازت کے بغیر کی جانے والی مسلح جدوجہد کے شرعی جواز وعدم جواز پر کا بھی تفصیلی تجزیہ باب ہشتم میں گزر چکا ہے۔ البتہ بعض مسائل ایسے ہیں جن پر کچھ مزید بحث کی ضرورت ہے:

اولاً: کیا مسلمان دار الکفر میں مستقل اقامت اختیار کر سکتے ہیں؟

ثانیاً: اگر دار الکفر میں مقیم مسلمانوں کو دین پر عمل کی اجازت نہ دی جا رہی ہو تو ان کی دینی ذمہ داری کیا ہے؟

ثالثاً: کیا دار الکفر میں گھرے ہوئے مظلوم مسلمان اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے ہتھیار اٹھا سکتے ہیں؟

اولاً: دار الکفر میں مستقل اقامت کا مسئلہ

دار الکفر میں مستقل اقامت پذیر مسلمانوں کی دو قسمیں ہیں: کچھ تو وہ ہوتے ہیں جو وہاں پیدا ہوئے اور وہیں پلے بڑھے ہوتے ہیں، اور کچھ وہ ہوتے ہیں جو دار الاسلام کی سکونت ترک کر کے دار الکفر میں مستقل اقامت اختیار کر لیتے ہیں۔ قرآن وسنت کی بعض نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ دار الکفر میں مسلمانوں کی مستقل اقامت شرعی لحاظ سے ناجائز ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے دار الاسلام کے مسلمانوں کو ایک دوسرے کے حقوق کے تحفظ کی ذمہ داری سونپی لیکن انہیں صریح الفاظ میں بتایا کہ جو مسلمان دار الاسلام سے باہر اقامت اختیار کر لیں ان کی کوئی قانونی ذمہ داری تم

۲۔ غامدی، قانون جہاد، ص ۲۴۳۔۲۴۵

پر عائد نہیں ہوتی جب تک وہ ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہ آئیں، الا یہ کہ وہ مجبور و مقہور ہو کر تم سے مدد مانگیں تو پھر انہیں ظلم سے چھڑانا تمہاری ذمہ داری ہوگی، البتہ اس کے لیے تمہیں معاہدات کی پابندی کرنی ہوگی۔

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَـٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (سورۃ الأنفال، آیت ۷۲)

[یقیناً جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے ہجرت کی اور اللہ کی راہ میں جان اور مال کے ذریعے جہاد کیا اور وہ جنہوں نے انہیں پناہ دی اور ان کی مدد کی وہ ایک دوسرے کے پشت پناہ ہیں۔ اور جو لوگ ایمان لے آئے مگر انہوں نے ہجرت نہیں کی تو تم پر ان کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں۔ اور اگر وہ دین کے معاملے تم سے مدد مانگیں تو تم پر ان کی مدد لازم ہے مگر اس قوم کے خلاف نہیں جس کے ساتھ تمہارا امن کا معاہدہ ہوا ہو۔ اور تم جو کرتے ہو اللہ اسے مسلسل دیکھ رہا ہے۔]

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

أنا بریء من کل مسلم یقیم بین أظهر المشرکین۔[۳]

[میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکوں کے بیچ میں مقیم ہو۔]

یہ بات رسول اللہ ﷺ نے اس موقع پر کہی تھی جب ایک جنگی مہم کے دوران میں بعض مسلمان جو دارالحرب میں مقیم تھے غلطی سے مسلمان فوج کے حملے کی زد میں آ گئے تھے۔ یہ اور اس طرح کی دیگر نصوص اس قاعدے کے ماخذ بن گئیں کہ عصمت، یعنی قانونی تحفظ، کی بنیاد "دار" پر

۳۔ سنن الترمذی، کتاب الجهاد و السیر، باب ما جاء فی کراهیة المقام بین أظهر المشرکین، حدیث رقم ۱۵۳۰؛ سنن ابی داود، کتاب الجهاد، باب النهی عن قتل من اعتصم بالسجود، حدیث رقم ۲۲۷۴

ہے، نہ کہ ''دین'' پر۔ ہم اس پر باب دوم میں تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔ اس بنیادی قاعدے سے پھر فقہاء نے کئی فروع نکالی ہیں جن میں کئی ایک کا ذکر ہم نے باب دوم میں کیا ہے۔

چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر دارالاسلام کا کوئی باشندہ عارضی طور پر دارالحرب جائے اور اپنی بیوی دارالاسلام میں چھوڑے تو ان کا نکاح برقرار رہتا ہے کیونکہ اگرچہ شوہر صورۃً دارالحرب میں ہوتا ہے مگر حکماً وہ دارالاسلام میں ہی ہوتا ہے۔ تاہم اگر وہ دارالحرب میں مستقل اقامت اختیار کرلے تو اس کا نکاح ختم ہوجاتا ہے اور اگر اس نے مال چھوڑا ہو تو وہ اب اس کے ورثاء میں تقسیم کردیا جائے گا۔

فالمسلم من أهل دار الاسلام حكماً ، و ان كان في دار الحرب صورةً ، و تباين الدارين حقيقةً لا حكماً لا يقطع عصمة النكاح ـ[۴]

[پس مسلمان قانونی لحاظ سے دارالاسلام کے باشندوں میں ہے خواہ وہ بظاہر دارالحرب میں ہو، اور جب دوداروں کے درمیان جدائی محض ظاہری ہو، قانونی نہ ہو، تو اس کی بنا پر نکاح کا رشتہ ختم نہیں ہوتا۔]

اس کی وجہ یہ ہے کہ دارالاسلام کی عدالتوں کی نظر میں اس مسلمان کی حیثیت جس نے دارالکفر میں مستقل اقامت اختیار کی مردہ کی سی ہوجاتی ہے۔

من في دار الحرب في حق من هو في دار الاسلام كالميت ـ[۵]

[جو دارالحرب میں وہ دارالاسلام کے لوگوں کے لیے میت کی طرح ہے۔]

اسی بنا پر فقہاء ارتداد کے احکام میں ''لحوق بدارالحرب'' کا ذکر کرتے ہیں۔ جب تک مرتد نے ارتداد کے بعد دارالحرب میں اقامت اختیار نہ کی ہو اس کی قانونی پوزیشن کچھ اور ہوتی ہے، اور جب وہ دارالحرب میں اقامت اختیار کرلے تو اس کی قانونی پوزیشن مختلف ہوجاتی ہے۔

ان لحق بدار الحرب قسم الامام ماله بين ورثته ، و كان لحاقه بدار الحرب بمنزلة موته ـ[۶]

۴ـ المبسوط ، كتاب السير ، باب ما أصيب في الغنيمة ، ج۱۰، ص۶۹

۵ـ ایضاً، باب في توظيف الخراج ، ص۷۲

[اگر وہ دار الحرب میں اقامت اختیار کرلے تو حکمران اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیل کر لے گا اور اس کا دار الحرب میں اقامت اختیار کرنا اس کی موت سمجھی جائے گی۔]

اسی اصول پر امام محمد بن الحسن الشیبانی نے تصریح کی ہے:

و أكره للرجل أن يطأ أمته أو امرأته في دار الحرب مخافة أن يكون له فيها نسل ۔(۷)

[میں پسند نہیں کرتا کہ کوئی شخص دار الحرب میں اپنی لونڈی یا بیوی سے مباشرت کرے کیونکہ اس میں اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں وہ وہاں اپنی نسل نہ چھوڑ دے۔]

اس کی توضیح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

لأنه ممنوع من التوطن في دار الحرب ۔ قال ﷺ (أنا بريء من كل مسلم مع مشرك) ۔ و اذا خرج ربما يبقى له نسل في دار الحرب فيتخلق ولده بأخلاق المشركين ۔(۸)

[کیونکہ اسے دار الحرب میں مستقل اقامت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرک کے ساتھ ہو۔ اور اگر یہ وہاں سے نکلے تو ہوسکتا ہے کہ اس کی نسل دار الحرب میں باقی رہے اور اس کی اولاد مشرکین کے رنگ میں رنگ جائے۔]

تاہم قرآن و سنت کی بعض دیگر نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمانوں کو دار الکفر میں اقامت پر کوئی وعید نہیں سنائی گئی، البتہ ان کے اور دار الاسلام کے مومنوں کے حقوق و فرائض میں فرق کیا گیا۔ مثال کے طور پر آداب القتال کی مشہور روایت جسے تقریباً سبھی محدثین نے نقل کیا ہے، میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فوجیں بھیجتے وقت کمانڈر کو ہدایت کی کہ اگر وہاں کے لوگوں میں کوئی اسلام قبول کرلے لیکن دار المهاجرین کی طرف آنے کے لیے تیار نہ ہو تو انہیں آگاہ کردو:

أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري

۶۔ ایضاً، باب المرتدين، ج ۱۰، ص ۱۱۱

۷۔ ایضاً، باب ما أصيب في الغنيمة، ج ۱۰، ص ۸۴

۸۔ ایضاً

علی المسلمین ، و لیس لهم فی الفیء و لا فی الغنیمة نصیب الا أن یجاهدوا مع المسلمین ۔(۹)

[ان کی حیثیت صحرانشین مسلمانوں کی سی ہوگی کہ ان پر اللہ کا وہ حکم جاری ہوگا جو مسلمانوں پر جاری ہوتا لیکن ان کے لیے فے اور غنیمت میں کوئی حصہ نہیں ہوگا جب تک وہ مسلمانوں کے شانہ بشانہ جنگ میں شرکت نہ کریں ۔]

اسی طرح مومن کے قتل خطا کے متعلق احکام میں اس بنیاد پر فرق کیا گیا کہ مقتول دارالاسلام کا باشندہ تھا، دارالموادعہ کا یا دارالحرب کا:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَئاً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً (سورۃ النساء، آیت ۹۲)

[اور یہ کسی مومن کا کام نہیں کہ مومن کا قتل کرے، مگر یہ کہ غلطی سے ایسا ہو جائے ۔ اور جس نے کسی مومن کو غلطی سے قتل کیا تو اس پر لازم ہے کہ ایک مومن غلام آزاد کرے اور مقتول کے خاندان کو دیت ادا کرے، الا یہ کہ وہ صدقہ کر دیں ۔ پھر اگر مقتول تمہاری دشمن قوم سے ہو اور وہ خود مومن ہو تو مومن غلام کا آزاد کرنا ہے ۔ اور اگر وہ ایسی قوم سے ہو جس کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہوا ہو تو اس کے خاندان کو دیت ادا کرنی ہے اور مومن غلام کا آزاد کرنا ہے ۔]

اس آیت میں بھی دیکھیے بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ مقتول مومن دارالاسلام کا ہی باشندہ ہے ۔ ''پھر اگر'' وہ دشمن قوم سے تعلق رکھتا ہو تو حکم یہ ہوگا'' اور اگر'' وہ معاہد قوم سے تعلق رکھتا ہو تو حکم وہ ہوگا ۔

سورۃ الفتح میں واضح کیا گیا ہے کہ صلح حدیبیہ کے موقع پر مسلمان مکہ فتح کرنے کی پوزیشن میں تھے، لیکن وہاں بعض ایسے مسلمان مرد و عورت مقیم تھے جن کے متعلق ان کو معلوم نہیں تھا اور وہ ان کے حملے کی زد میں آ سکتے تھے ۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ کا تقاضا یہ ہوا کہ فی الوقت مکہ نہ فتح ہوئے

۹۔ صحیح مسلم، کتاب الجهاد و السیر ، باب تأمیر الامام الأمراء علی البعوث و وصیته ایاهم ،حدیث رقم ۳۲۶۱

دیا جائے ورنہ مشرکین کو اسی وقت ان کے کیے کی سزا مل سکتی تھی۔ گویا یہ مشرکین خدا کے عذاب سے محض ان مسلمانوں کی موجودگی کی وجہ سے بچ گئے:

وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَؤُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (سورۃ الفتح، آیت ۲۵)

[اللہ ایسا نہ کرتا اگر مکہ میں ایسے مومن مرد و عورت موجود نہ ہوتے جنہیں تم نہیں جانتے، اور یہ خطرہ نہ ہوتا کہ نادانستگی میں تم انہیں پامال کر دو گے تو اس سے تم پر حرف آئے گا۔ یہ اللہ نے اس لیے کیا کہ جسے اللہ چاہے اپنی رحمت میں داخل کر لے۔ اگر وہ مومن الگ ہو گئے ہوتے تو ان اہل مکہ میں سے جو کافر تھے ان کو ہم ضرور سخت عذاب دیتے۔]

پھر بعض نصوص ایسی ہیں جن میں ان لوگوں کو وعید سنائی گئی ہے جو دار الکفر میں مقیم رہ کر اپنے ایمان کے ضائع کر دینے کا خطرہ مول لیتے ہیں۔ انہیں بتایا گیا ہے کہ اگر وہ دار الکفر میں ایمان کی حفاظت نہیں کر سکتے تو ان پر واجب ہے کہ دار الاسلام کی طرف ہجرت کریں۔ یہیں سے اس مسئلے میں ہجرت کے حکم پر بحث ضروری ہو جاتی ہے۔

ثانیاً: دین کی حفاظت کے لیے ہجرت کا حکم

قرآن کریم نے صراحتاً ان لوگوں کو جہنمی ٹھہرایا ہے جنہیں دار الکفر میں دین پر عمل کی اجازت نہیں ہوتی اور وہ استطاعت رکھنے کے باوجود ہجرت نہ کریں:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۔ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۔ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا (سورۃ النساء، آیت ۹۷ تا ۹۹)

[جو لوگ اپنے اوپر ظلم کر رہے تھے ان کی روحیں جب فرشتوں نے قبض کیں تو ان سے پوچھا کہ یہ تم کس حال میں مبتلا تھے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہم زمین میں کمزور و مجبور تھے۔ فرشتوں نے کہا

کیا اللہ کی زمین وسیع نہیں تھی کہ تم اس میں ہجرت کرتے؟ یہ وہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانا جہنم ہے اور کیا ہی برا ٹھکانا ہے! ہاں جو مرد، عورتیں اور بچے واقعی بے بس ہیں اور نکلنے کا کوئی راستہ اور ذریعہ نہیں پاتے بعید نہیں کہ اللہ انہیں معاف کردے۔ اور اللہ معاف کرنے والا بخشنے والا ہے۔]

حنبلی فقیہ امام ابن قدامہ نے ہجرت کی مختلف صورتوں کے حکم کی وضاحت اس طرح کی ہے:

فالناس فی الهجرة علی ثلاثة أضرب : أحدها : من تجب علیه ، و هو من یقدر علیها و لا یمکنه اقامة واجبات دینه مع القیام بین الکفار ... الثانی : من لا هجرة علیه ، و هو من یعجز عنها اما لمرض أو اکراه علی الاقامة أو ضعف من النساء و الولدان و شبههم ... و الثالث : من تستحب له و لا تجب علیه ، و هو من یقدر علیها لکنه یتمکن من اظهار دینه و اقامته فی دار الکفر . فتستحب له لیتمکن من جهادهم و تکثیر المسلمین و معونتهم ، و یتخلص من تکثیر الکفار و مخالطتهم و رؤیة المنکر بینهم ، و لا تجب علیه لامکان اقامة واجب دینه بدون الهجرة ۔(۱۰)

[پس ہجرت کے حکم میں لوگوں کی تین قسمیں ہیں: ایک وہ شخص ہے جس پر ہجرت واجب ہے، اور یہ وہ ہے جو ہجرت کی قدرت رکھتا ہو اور کفار کے بیچ میں رہ کر اپنے دینی فرائض کی ادائیگی اس کے لیے ممکن نہ ہو۔...... دوسرا وہ شخص ہے جس پر ہجرت واجب نہیں ہے، اور یہ وہ ہے جو ہجرت نہیں کر سکتا، یا تو کسی مرض کی وجہ سے، یا اس وجہ سے کہ اسے وہاں مقیم رہنے پر مجبور کیا جا رہا ہو، یا کسی کمزوری کی بنا پر، جیسے عورتیں، بچے اور ان کی طرح کے دیگر لوگ۔......اور تیسرا وہ شخص ہے جس پر ہجرت واجب نہیں مگر مستحب ہے، اور یہ وہ ہے جو ہجرت پر قادر ہے اور اس کے لیے ممکن ہے کہ وہ دارالکفر میں اپنے دینی فرائض کی اقامت اور ان کا اظہار کرے۔ پس اس کے لیے ہجرت مستحب ہے تاکہ وہ مسلمانوں کے جہاد میں حصہ لے سکے، ان کی عددی قوت میں اضافہ کرے، ان کے ساتھ مدد کرے، کفار کی عددی قوت بڑھانے اور ان کے ساتھ اختلاط اور برائیوں کے دیکھنے سے بچ جائے۔ تاہم اس پر ہجرت اس وجہ سے واجب نہیں ہے کہ وہ وہاں مقیم رہ کر بھی اپنے دینی فرائض پر عمل کر سکتا ہے۔]

۱۰۔ المغنی ، کتاب الجهاد ، فصل فی الهجرة ، ج ۱۳، ص ۱۴۹۔۱۵۲

اس سے معلوم ہوا کہ ہجرت کا حکم معلوم کرنے کے لیے بنیادی عوامل دو ہیں:

۱۔ کیا مسلمان کو دین پر عمل کرنے کی اجازت ہے؟

۲۔ کیا وہ ہجرت کرنے کی قدرت رکھتا ہے؟

اس طرح کل چار صورتیں ہو جاتی ہیں جن کو ابن قدامہ نے تین صورتوں میں پیش کیا ہے:

۱۔ اگر انہیں دین پر عمل نہیں کرنے دیا جا رہا اور وہ ہجرت کی استطاعت رکھتے ہوں تو ان پر ہجرت واجب ہوگی۔

۲۔ اگر انہیں دین پر عمل کی اجازت بھی ہو اور وہ ہجرت کی استطاعت بھی رکھتے ہوں تو ان پر ہجرت واجب تو نہیں ہوگی البتہ مندوب ہوگی کیونکہ غیر مسلموں کے بیچ میں رہ کر وہ اپنے اور اپنی اولاد کے دین کو خواہ مخواہ خطرے میں ڈال رہا ہے۔ مزید یہ کہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر وہ انہیں تقویت پہنچا سکے گا۔

۳۔ اگر انہیں دین پر عمل کی اجازت نہیں لیکن وہ ہجرت کی استطاعت بھی نہ رکھتے ہوں تو ان کے لیے ہجرت نہ واجب ہوگی اور نہ ہی مندوب۔ البتہ کم از کم جائز ہوگی اور دیگر علاقوں کے مسلمانوں پر ان کی مدد واجب ہوگی۔

۴۔ اگر انہیں دین پر عمل کی اجازت ہو لیکن وہ ہجرت کی استطاعت نہ رکھتے ہوں تو ان کے لیے بھی ہجرت نہ واجب ہوگی اور نہ ہی مندوب، البتہ کم از کم جائز ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ بعض اوقات مظالم کے باوجود ہجرت ناممکن یا نامناسب ہوتی ہے، مثلاً:

الف) جب مظلوموں کی تعداد لاکھوں میں ہو۔

ب) جب قریب ترین اسلامی ملک بہت دور ہو جہاں کثیر تعداد میں مسلمانوں کے لیے ہجرت کر کے جانا ناممکن ہو یا انتہائی حد تک مشکل ہو۔

ج) جب اسلامی ملک اتنی کثیر تعداد میں آنے والے مہاجرین کی آبادکاری کے وسائل نہ رکھتا ہو۔

د) جب وہ غیر مسلم ملک انہیں ہجرت بھی نہ کرنے دیتا ہو۔

کیا ان صورتوں میں لاکھوں لوگوں کو گھر بار چھوڑ کر نکل جانے کا حکم دیا جائے؟ کیا اس سرزمین کو

سلام کے دشمنوں کے لیے خالی چھوڑ دیا جائے؟ ایسی صورت میں جبکہ ظلم جاری ہو مظلوموں کے
س کون سا راستہ باقی رہ جاتا ہے؟ کیا صرف یہی کہ صبر اور برداشت کا رویہ اختیار کریں اور دیگر
سلمانوں کی مدد طلب کریں؟ اگر باہر کے مسلمانوں کو اجازت ہے، بلکہ ان پر واجب ہے، کہ وہ ان
ی مدد کے لیے طاقت کا استعمال کریں تو یہ خود اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے کیوں طاقت استعمال
یں کرسکیں گے؟ کیا صرف اس لیے کہ ان کی اپنی حکومت نہیں ہے؟ اگر ان کی اپنی حکومت ہوتی تو
ر اس ظلم کی نوبت ہی کیوں آتی؟ اگر وہ منظم ہو کر ایک امیر کی اطاعت کا دم بھر کر قتال کریں تو شرعاً یا
قلاً اس پر کیا اعتراض وارد ہو سکتا ہے؟

ثالثاً: حقوق کے تحفظ کے لیے مسلح جدوجہد کا جواز

شرعی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے طاقت کا استعمال آخری حربے
ے طور پر ہی کیا جانا چاہیے۔ ابتدا میں پرامن ذرائع سے ہی مسئلے کے حل کی کوشش لازمی ہے۔ ظلم
ے شکار مسلمانوں کو اللہ کی مدد پر بھروسہ رکھنا چاہیے اور صبر استقامت سے اپنے حقوق کے حصول کی
وشش کرنی چاہیے۔ انبیائے کرام علیہم الصلاۃ والسلام "قومی آزادی" کی تحریکوں کے رہنما نہیں
تے بلکہ لوگوں تک اللہ تعالیٰ کا پیغام پہنچانے اور ان کو اللہ تعالیٰ کے دین کی دعوت دینے کے لیے
تے ہیں۔ تاہم ان کی سیرت مبارکہ سے یہ درس ضرور ملتا ہے کہ ظلم کے شکار مومنوں کے لیے صحیح
ہ عمل کیا ہے۔ سیدنا نوح، سیدنا ہود، سیدنا صالح، سیدنا ابراہیم، سیدنا لوط، سیدنا شعیب، سیدنا موسیٰ
ر سیدنا عیسیٰ علیہم الصلاۃ والسلام کا بہترین نمونہ اسی حقیقت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ انہوں نے
س طرح سالہا سال تک ظلم وستم برداشت کیا اور حق بات کی دعوت دیتے رہے؟ بالآخر ایک مرحلہ
ن رسولوں کی حیات مبارکہ میں ایسا آجاتا جب اللہ تعالیٰ انہیں ظالموں کی سرزمین سے ہجرت کا حکم
ے دیتا۔ ہجرت کے بعد رسول کے مکذبین پر عموماً قدرتی آفت کی صورت میں عذاب آتا رہا کیونکہ
ن کے ساتھیوں کی تعداد بہت کم ہوتی تھی اور ان میں ظالموں کے مقابلے کی قوت وسکت نہیں ہوتی
ی۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کا معاملہ نسبتاً مختلف رہا۔ اس لیے اس پر الگ سے بحث کی ضرورت ہے۔
بعض لوگوں نے قرآن مجید کی آیت أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ (سورۃ الشعراء، آیت

۱۷) سے یہ استدلال کرتے ہوئے سیدنا موسیٰ علیہ السلام کو قومی آزادی کے ایک رہنما کے طور پر پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ ان کا مشن یہ تھا کہ وہ بنی اسرائیل کو فرعون کی غلامی سے نجات دلائیں۔ یہ بات ایک پہلو سے درست ہونے کے باوجود کلیتاً صحیح نہیں ہے۔(۱۱) سیدنا موسیٰ علیہ السلام کی دعوت کے دو بنیادی ارکان تھے۔ ایک طرف انہوں نے دیگر انبیاء و رسل کی طرح فرعون کو اللہ کا دین قبول کرنے کی دعوت دی اور اس پر اتمام حجت کیا۔ بنی اسرائیل انبیائے کرام کے دین کے پیروکار تھے اور اصلاً مومن تھے لیکن صدیوں کی غلامی نے ان کے کردار اور ان کی سوچ کو بہت زیادہ متاثر کر دیا تھا۔ چنانچہ سیدنا موسیٰ علیہ السلام نے ان کے سامنے دین کا صحیح تصور پیش کیا اور ان کی اخلاقی تربیت کر کے ان کو دین کے لیے ہر قسم کی قربانی دینے کے لیے تیار کیا۔ فرعون نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام کی تحریک کو اپنی مصری قوم کے سامنے یوں پیش کیا جیسے ان کا مقصد مصر کی حکومت و اقتدار پر قبضہ ہو۔ اس طرح اس کشمکش میں قومی کشمکش کا پہلو بھی شامل ہو گیا۔

یہ بھی واضح رہے کہ ابتدا میں سیدنا موسیٰ علیہ السلام کا ارادہ یہ نہیں تھا کہ وہ بنی اسرائیل کو مصر سے کہیں اور لے جائیں، بلکہ وہ تو ان کی اخلاقی تربیت کے لیے ان کو منظم کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے انہوں نے ایک طرف یہ کیا کہ مصر میں جگہ جگہ گھر مخصوص کر کے اجتماعی عبادت کے لیے ان کو اکٹھا کرنا شروع کیا۔(۱۲) دوسری طرف اللہ تعالیٰ کے لیے قربانی دینے کی خاطر انہوں نے

۱۱۔ اس نظریے پر ایک بہترین تنقید کے لیے دیکھیے: مولانا امین احسن اصلاحی، ''کیا موسیٰ علیہ السلام ایک نیشنلسٹ لیڈر تھے یا اللہ کے نبی اور رسول؟'' تنقیدات (اسلامک پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۷۸ء)، ص ۷۔۶۶۔

۱۲۔ وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتاً وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ۔ (سورۃ یونس، آیت ۸۷)

[اور ہم نے موسیٰ اور اس کے بھائی کی طرف وحی کی کہ اپنی قوم کے لئے مصر میں کچھ گھر ٹھہرالو، اور اپ گھروں کو قبلہ بناؤ، اور نماز کا اہتمام کرو، اور ایمان لانے والوں کو خوشخبری دو۔]

اس حکم کا ذکر موجودہ اسفار خمسہ میں نہیں ملتا۔ البتہ یہودیوں کی زبانی روایات میں اس کا تذکرہ ملتا ہے۔

idrash tanhuma' tells that while the people of Israel were still
ıslaved in Egypt, "they possessed scrolls, in which they delighted from

فرعون سے اجازت طلب کی کہ بیابان میں ''تین دن کے فاصلے پر'' انہیں اکٹھا ہونے کی اجازت دی جائے۔ (۱۳) فرعون نے اس کے مضمرات سمجھ لیے تھے۔ اس لیے اس نے انکار کیا۔ تاہم پے در پے عذابوں اور قدرتی آفات نے اس کے حوصلے پست کر دیے۔ (۱۴) چنانچہ اس نے اس کی اجازت دی۔ اس کے بعد اس نے محسوس کیا کہ اس سے اس کے اقتدار کو سخت نقصان پہنچے گا۔ نیز اس نے اسے بنی اسرائیل کی اجتماعی قوت کو کاری ضرب لگانے کا موقع سمجھ لیا۔ چنانچہ اس نے اجازت دے دینے کے بعد بنی اسرائیل کا پیچھا کیا۔ (۱۵) پھر اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو دریا پار کرایا اور فرعون کو لاؤ لشکر سمیت غرق کر دیا۔

سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کی دعوت کے ایک خاص پہلو پر بھی تھوڑی بحث کی ضرورت ہے۔ اناجیل میں ان کی حیات مبارکہ کے جس دور کی روایات نقل کی گئی ہیں وہ رسول اللہ ﷺ کی مکی زندگی سے مشابہ ہے۔ ان کی حیات مبارکہ میں ہجرت کے بعد کا ''مدنی دور'' آیا ہی نہیں، بلکہ ان کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف اٹھا لیا۔ اس لیے ان کے پیروکاروں نے ایک طویل عرصے تک یہ فرض کیے رکھا کہ ظلم کے خلاف مدافعت یا منظم جدوجہد ناجائز ہے۔

رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارکہ میں بھی دیگر انبیاء و رسل کی طرح مختلف مراحل آئے۔ ابتدا میں ان کو مدافعت اور ظلم کے جواب میں بدلہ لینے کی اجازت نہیں تھی۔ ان کو صبر اور برداشت کی تلقین

Sabbath to Sabbath, which said that the Holy One, blessed be He, would redeem them."(Encyclopedia of Religions (New York, 1987), vol. 14, p 557)

[مدراش تنھمع میں آتا ہے کہ بنی اسرائیل مصر کی غلامی کے دور میں بھی ''اپنے پاس ایسے قرطاس رکھتے تھے جن میں وہ ہر سبت کے دن بشارتیں پڑھتے تھے جن میں مذکور تھا کہ خدائے بزرگ و برتر انہیں نجات دلائے گا۔'']

۱۳۔ خروج: باب ۸، آیات ۲۷

۱۴۔ بائبل میں دس آفات کا ذکر آیا ہے۔ (خروج: باب ۷، آیت ۱۴ تا باب ۱۲، آیت ۳۲) تاہم قرآن مجید ان میں صرف سات کا ذکر کرتا ہے۔ (سورۃ الأعراف، آیات ۱۳۰-۱۳۳)

۱۵۔ اسی بنا پر قرآن مجید نے اس کے اس فعل کو بغی اور عدوان قرار دیا۔ (سورۃ یونس، آیت ۹۰)

کی جاتی رہی۔ جب مکہ کی سرزمین مسلمانوں پر تنگ کر دی گئی تو ان میں سے کئی ایک نے رسول اللہ ﷺ کے مشورے پر حبشہ کی طرف ہجرت کی جہاں انہیں دین پر عمل کی اجازت تھی۔ بالآخر وہ مرحلہ آیا جب مسلمانوں کو انفرادی بدلے کی اجازت مل گئی۔ پھر انہیں اس مقصد کے لیے منظم ہونے کا حکم دیا گیا۔ اس مرحلے پر رسول اللہ ﷺ نے ایسے مقام کی تلاش شروع کی جہاں وہ مسلمانوں کو منظم کر کے معاشرتی سطح پر اللہ تعالیٰ کا دین نافذ کر سکیں۔ مکہ کے بعد عرب کا دوسرا بڑا شہر طائف تھا۔ تاہم طائف کے سرداروں کا ردعمل مکی سرداروں ہی کی طرح تھا۔ چنانچہ آپ نے دوسری جگہوں کے سرداروں پر محنت شروع کی۔ بالآخر یثرب کے سرداروں نے ان کے ہاتھ پر سمع و طاعت کی بیعت کی اور انہیں اپنے ہاں آنے کی دعوت دی۔ رسول اللہ ﷺ وہاں پناہ گزین کے طور پر نہیں گئے، بلکہ رسول اور حکمران کی حیثیت سے گئے۔ انہوں نے یثرب کا نام تبدیل کر کے مدینة النبی رکھ دیا۔ مدینہ میں دارالاسلام کے وجود میں آنے کے بعد مکہ اور دیگر علاقوں میں ظلم میں گھرے ہوئے مومنوں کو حکم دیا گیا کہ اپنا دین بچانے کے لیے وہ دارالاسلام کی طرف ہجرت کریں۔

ہم باب ہفتم میں واضح کر چکے ہیں کہ شریعت نے فرد کو دفاع حق شخصی کے تحت طاقت کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ (سورۃ النحل، آیت ۱۲۶)

[اور اگر تمہیں بدلہ ہی لینا ہے تو اتنا ہی بدلہ لو جتنی تم پر زیادتی کی گئی ہے۔]

وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ . وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا (سورۃ الشوریٰ، آیت ۳۸، ۳۹)

[اور جب ان پر زیادتی کی جاتی ہے تو وہ بدلہ لیتے ہیں۔ برائی کا بدلہ اسی کے برابر کی سزا ہے۔]

یہ بات قابل توجہ ہے کہ یہ دونوں آیات مکی ہیں۔ ابتدا میں مکہ کے مظلوم مسلمانوں کو دفاع میں بھی طاقت کے استعمال کی اجازت نہیں تھی، تاہم مکہ ہی میں آخری دور میں مسلمانوں کو یہ حق دے دیا گیا۔ یہ اجازت اس صورت میں دی گئی جب ان کی تعداد ایک اندازے کے مطابق ساڑھے سات سو سے زیادہ نہیں تھی۔[16] کیا جن مظلوموں کی تعداد لاکھوں میں ہو اور انہوں نے اپنے حقوق

۱۶۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی، خطبات بہاولپور۔۲ (بہاولپور: جامعہ اسلامیہ، ۱۹۹۷ء)، ص ۱۵۷۔ پہلے یہ

کے لیے پر امن جدوجہد کا راستہ بھی آزمایا ہوا ن کو اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے طاقت کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی؟ اور اگر فرداً فرداً ایک ایک مظلوم کو یہ حق حاصل ہے، اور یقیناً ہے، تو اگر بہت سارے مظلوم مل کر ایک دوسرے کا تحفظ کریں تو اس میں کیا قباحت ہے؟ بلکہ ایک طاقتور ظالم کے جبر سے بچنے کا بہتر طریقہ ہی یہی ہوتا ہے کہ مظلوم مل کر ایک دوسرے کا بچاؤ کریں۔ یہ عقل کا بھی تقاضا ہے اور اوپر نقل کی گئی آیات بالخصوص سورۃ الشوریٰ کی آیات کا مقتضیٰ بھی یہی ہے۔ ان آیات میں سچے مومنوں کی صفات بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ وہ باہمی معاملات مشورے سے چلاتے ہیں، پھر کئی خصوصیات بیان کر دینے کے بعد کہا گیا ہے کہ مومنوں پر جب ظلم ہوتا ہے تو وہ برابر کا بدلہ لیتے ہیں۔ گویا دفاع کا زیادہ مناسب طریقہ یہی ہے کہ مسلمان اس کے لیے شورائیت پر مبنی اجتماعی جدوجہد کریں۔ آزادی کے لیے مسلح جدوجہد کرنے والی تنظیمیں اسی فلسفے پر قائم کی جاتی ہیں۔ اس لیے میرے نزدیک اس کے جواز بلکہ ندب کے سلسلے میں کوئی ابہام نہیں۔ بلکہ میرے نزدیک تو یہ امر بھی بالکل واضح ہے کہ یہ جواز اور ندب بعض اوقات وجوب میں بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ **واللہ تعالی أعلم ، و علمہ أتم و أحکم ۔**

باقی رہا یہ سوال کہ اگر آزادی کی تحریکیں صرف استخلاص وطن کی بات کریں اور دین کی سربلندی کی بات نہ کریں تو ان کی جدوجہد کی شرعی حیثیت کیا ہوگی تو سطور بالا میں کی گئی بحث کی روشنی میں اس کا جواب بھی بالکل واضح ہے۔ شریعت نے صرف اس صورت میں ہجرت و جہاد کے احکام نہیں دیے جب دین پر عمل ممکن نہ ہو بلکہ جیسا کہ سورۃ الشوریٰ اور سورۃ النحل کی آیات سے واضح ہے شریعت نے فرد کے لیے ظلم کے خلاف طاقت کے استعمال کو اس صورت میں بھی جائز قرار دیا ہے

کتاب ''خطبات بہاولپور۔۲'' کے عنوان سے شائع ہوئی۔ پچھلے سال ۲۰۰۷ء میں شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد نے اسے ''اسلام کا قانون بین الممالک'' کے عنوان سے شائع کیا۔ دراصل یہ استاد محترم جناب ڈاکٹر غازی صاحب کے بارہ خطبات کا مجموعہ ہے جو تمام کے تمام اسلامی قانون بین الممالک کے متعلق ہیں۔ ''خطبات بہاولپور'' کے نام سے پہلے ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے بارہ خطبات شائع ہوئے تھے جو انہوں نے جامعہ اسلامیہ بہاولپور میں ہی دیے تھے۔ ان میں ایک خطبہ اسلام کے قانون بین الممالک پر تھا۔

جب اسلامی ریاست وجود میں نہ آئی ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے جان، مال اور عزت و آبرو کے تحفظ کی راہ میں قتل ہونے والوں کو بھی شہید قرار دیا ہے:

من أريد ماله بدون حق فقاتل فقتل دون ماله فهو شهيد ـ(۱۷)

[جس کا مال چھینا جا رہا ہو اور وہ مزاحمت کرتے ہوئے قتل کیا گیا تو وہ شہید ہے۔]

من قتل دون ماله فهو شهيد ، و من قتل دون دينه فهو شهيد ، و من قتل دون دمه فهو شهيد ، و من قتل دون أهله فهو شهيد ـ(۱۸)

[جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہوا وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنے دین کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہوا وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنی جان کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہوا وہ شہید ہے، اور جو شخص اپنے خاندان کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہوا وہ شہید ہے۔]

من قتل دون مظلمته فهو شهيد ـ(۱۹)

[جو شخص اپنے حق کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہوا وہ شہید ہے۔]

جاء رجل الى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله ! أرأيت ان جاء رجل يريد أخذ مالي ؟ قال : فلا تعطه مالك ـ قال : أرأيت ان قاتلني ؟ قال : قاتله ـ قال : أرأيت ان قتلني ؟ قال : فأنت شهيد ـ قال : أرأيت ان قتلته؟ قال : هو فى النار ـ(۲۰)

[ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور پوچھا: یا رسول اللہ! آپ کی کیا رائے ہے اگر کوئی شخص آ کر میرا مال چھیننا چاہے [تو میں کیا کروں؟] رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنے مال مت دو۔ اس نے پوچھا: آپ کی کیا رائے ہے اگر وہ مجھ سے لڑے؟ فرمایا: تم بھی اس سے لڑو۔ اس

۱۷۔ سنن الترمذی، **كتاب الديات ، باب ما جاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد ،** حدیث رقم ۱۳۴۰

۱۸۔ ایضاً، حدیث رقم ۱۳۴۱

۱۹۔ سنن النسائی، **كتاب تحريم الدم ، باب من قتل دون ماله ،** حدیث رقم ۴۰۲۵

۲۰۔ صحیح مسلم، **كتاب الايمان ، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق** ... ،حدیث رقم ۲۰۱

نے پوچھا: آپ کی کیارائے ہے اگر اس نے مجھے قتل کر دیا؟ فرمایا: ایسی صورت میں تم شہید ہو گے۔
اس نے پوچھا: آپ کی کیارائے ہے اگر میں نے اسے قتل کر دیا؟ فرما: وہ آگ میں ہوگا۔]

پس استخلاص وطن کی تحریک یقیناً جہاد کے مفہوم میں شامل ہے چاہے نفیاً یا اثباتاً دین کی سر بلندی کی بات نہ کی جائے۔ البتہ اگر آزادی کی تحریک کے رہنما غیر اسلامی نظام یا مقاصد کے حصول کے نعرے بلند کریں تو ایسی صورت میں اس تحریک کو جہاد نہیں کہا جا سکے گا۔ تاہم اس صورت میں بھی افراد کو حق دفاع شخصی حاصل رہے گا۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ اگر غیر مسلموں کے حملے میں مسلم حکومت شکست کھا جائے تو پھر مسلح جدوجہد جاری رہے گی یا نہیں تو یہ اجتہادی مسئلہ ہے جسے مسلمانوں کے ارباب حل وعقد حل کریں گے۔ اس سلسلے میں مختلف آرا ہو سکتی ہیں: کسی کو مسلح مزاحمت نامناسب اور نقصان دہ نظر آئے گی اور وہ مسلمانوں کی بچی کھچی طاقت کو جنگ سے گریز کر کے بچانے کی کوشش کریں گے اور کوئی مسلح مزاحمت ہی کو صحیح لائحۂ عمل مان کر جدوجہد جاری رکھیں گے۔ ایک بات بہر حال طے شدہ ہے کہ دارالاسلام جب غیر مسلموں کے قبضے میں چلا جائے تو اسے چھڑانے اور اس پر سے غیر مسلموں کا تسلط ختم کرنے کی کوشش فرض عین ہوگی۔ البتہ طریق کار میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ مسلح جدوجہد کرنے والوں اور پر امن ذرائع اختیار کرنے والوں کے درمیان ہم آہنگی اور رابطہ بھی ضروری ہے۔ نیز ایسی صورت میں مسلح جدوجہد کے لیے ریاست یا حکومت کی شرط باقی نہیں رہے گی، بلکہ وہ اس کا بدل یا قائم مقام وجود میں لا کے جدوجہد کر سکتے ہیں۔ اس کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی کو امیر جہاد مقرر کر کے اس کی اطاعت کا اقرار کریں اور اس کی سربراہی میں قتال کریں۔

یہ بات بھی واضح رہے کہ ایسی صورت میں غیر مسلم قابضین کے خلاف پر امن جدوجہد تو جائز ہوگی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے ہاتھ مضبوط کیے جائیں، یا ان کے ساتھ مل کر مسلمانوں کے خلاف طاقت استعمال کی جائے۔ رسول اللہ ﷺ کا واضح فرمان ہے:

من حمل علینا السلاح فلیس منا۔[۲۱]

۲۱۔ صحیح البخاری، کتاب الدیات، باب قول اللہ تعالیٰ: و من أحیاها فکأنما أحیا الناس

[جس نے ہمارے خلاف ہتھیار اٹھایا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔]

ہم بیسویں باب میں واضح کر چکے ہیں کہ قانونی طور پر آزادی کی جدوجہد کے تین نتیجے نکل سکتے ہیں:

۱۔ آزاد اور خود مختار ریاست کا قیام؛

۲۔ کسی دوسری ریاست کے ساتھ آزادانہ الحاق؛

۳۔ کسی اور سیاسی حیثیت کا تقرر جو لوگوں کی آزادانہ مرضی سے ہو۔

تیسرے باب میں ہم یہ بھی ثابت کر چکے ہیں کہ شریعت کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان ایک سیاسی وحدت سے وابستہ ہوں اور دار الاسلام ٹکڑوں میں بٹا ہوا نہ ہو۔ اس لیے آزادی کی تحریکوں سے اسلامی شریعت کا تقاضا یہی ہوگا کہ وہ ''کسی اسلامی ریاست کے ساتھ آزادانہ الحاق'' کی راہ اختیار کریں۔ واللہ تعالیٰ أعلم!

فصل دوم: مسلمانوں کے تسلط کے خلاف غیر مسلموں کی جنگ

مسلمانوں کے تسلط سے آزادی کے لیے غیر مسلموں کی جنگ پر بحث کے ضمن میں کئی مسائل سامنے آتے ہیں:

اولاً: دار الاسلام میں غیر مسلموں کو کن طریقوں پر مستقل اقامت کا حق ملتا ہے؟

ثانیاً: کیا عقد ذمہ کو مسلمان یا غیر مسلم یکطرفہ طور پر ختم کر سکتے ہیں؟

ثالثاً: دار الاسلام میں مستقل اقامت پذیر غیر مسلموں کی قانونی حیثیت کیا ہوتی ہے؟

رابعاً: کیا دار الاسلام میں غیر مسلموں کو اندرونی خود مختاری یا دوسرے درجے کا حق خود ارادیت دیا جا سکتا ہے؟

خامساً: کن امور سے عقد ذمہ ختم ہو جاتا ہے؟

جمیعاً، حدیث رقم ۶۳۶۶؛ صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب قول النبی ﷺ: من حمل علینا السلاح فلیس منا، حدیث رقم ۲۰۱

سادساً: عقد ذمہ ختم ہونے کے نتائج کیا ہیں؟

سابعاً: غیر مسلم باغیوں کے لیے کیا حقوق اسلامی شریعت نے تسلیم کیے ہیں؟

یہاں ہم ان تمام امور پر مختصراً بحث کریں گے۔

اولاً: دارالاسلام کے غیر مسلم باشندے

دارالاسلام میں مقیم غیر مسلم یا تو مفتوحہ علاقوں کے لوگ ہوتے ہیں یا وہ ہوتے ہیں جنہوں نے باقاعدہ معاہدہ کر کے دارالاسلام میں اقامت اختیار کی ہو۔ یہ معاہدہ جیسے کسی علاقے کے لوگ اجتماعی طور پر دارالاسلام کے حکمران کے ساتھ کرتے ہیں ایسے ہی یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی غیر مسلم فرد انفرادی طور پر اس قسم کا معاہدہ کرے۔ دارالاسلام میں مستقل اقامت اختیار کرنے والے غیر مسلم چاہے مفتوحین ہوں یا معاہدین، ہر دو صورتوں میں انہیں ''ذمی'' کہا جاتا ہے حالانکہ مفتوحین کے ساتھ مسلمانوں نے ''عقد ذمہ'' نہیں کیا ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان مفتوحین کے لیے بھی شریعت نے اپنے طور حقوق و فرائض کا تعین کیا ہے جن کی پابندی مسلمانوں کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ البتہ معاہدین کو معاہدے کے ذریعے اضافی حقوق بھی دیے جاسکتے ہیں، سوائے ان حقوق کے جن کی شریعت میں گنجائش نہیں ہے، جیسے دارالاسلام کی حکمرانی کا حق۔

بعض اوقات کسی دارالاسلام میں عارضی طور پر آنے غیر مسلم کو کسی اور سبب سے بھی دارالاسلام میں مستقل اقامت کا حق مل جاتا ہے اگر اس کے طرز عمل سے معلوم ہو کہ وہ دارالاسلام میں مستقل اقامت کا خواہشمند ہے اور اس پر راضی ہے۔ مثلاً اگر کسی مستامن نے کسی ذمیہ سے شادی کی تو اس کی مستامن کی حیثیت تبدیل نہیں ہوتی۔ البتہ اس کے عقد امان کی مدت ختم ہونے پر مسلمان حکمران اسے آگاہ کرے گا کہ اگر مدت ختم ہونے پر وہ دارالاسلام سے نہیں نکلا تو اس پر جزیہ لاگو کر کے اسے ذمی کی حیثیت دے دی جائے گی۔ اس کے بعد اگر وہ نہیں نکلا تو وہ مستامن سے ذمی بن جائے گا اور اسے مستقل اقامت کا حق مل جائے گا۔ [۲۲] اسی طرح اگر کسی مستامنہ نے کسی مسلمان یا ذمی سے شادی کی تو شادی کے ساتھ ہی وہ ذمیہ بن جاتی ہے اور اسے دارالاسلام میں مستقل اقامت کا حق

۲۲۔ المبسوط، کتاب السیر، باب فی توظیف الخراج، ج ۱۰، ص ۹۳

حاصل ہو جاتا ہے۔ (۲۳) اگر جنگ میں غیر مسلموں کا کوئی بچہ یا بچی مسلمانوں کے قبضے میں آئے اور اس کے ساتھ اس کے والدین میں کوئی بھی نہ ہو تو دار الاسلام میں لائے جانے کی صورت میں اسے مستقل اقامت کا حق حاصل ہو جاتا ہے، لیکن اس صورت میں اسے ذمی یا ذمیہ نہیں بلکہ مسلمان سمجھا جائے گا۔ (۲۴)

ثانیاً: عقد ذمہ کی قانونی صفت

فقہاء نے تصریح کی ہے کہ عقد ذمہ مسلمانوں کے حق میں عقد لازم ہے جبکہ وہ غیر مسلموں کے لیے عقد غیر لازم ہے۔ عقد لازم کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان اسے یکطرفہ طور پر ختم نہیں کر سکتے جبکہ عقد امان یا عقد موادعہ کو مسلمان یکطرفہ طور پر ختم کر سکتے ہیں بشرطیکہ وہ دوسرے فریق کو معاہدہ ختم کرنے کی باقاعدہ اطلاع دیں۔ کیا غیر مسلموں کے حق میں عقد ذمہ کے غیر لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انہیں قانونی طور پر اس کا حق حاصل ہے کہ وہ کسی بھی وقت عقد ذمہ ختم کر کے دار الاسلام کی اقامت ترک کر سکتے ہیں؟ اگر فرد کو انفرادی طور پر یہ حق حاصل ہو تو کیا اہل ذمہ کا کوئی گروہ عقد ذمہ ختم کر کے دار الاسلام سے علیحدگی اختیار کر سکتا ہے؟ بہ الفاظ دیگر، کیا اسلامی قانون نے اہل ذمہ کے لیے علیحدگی اور آزادی کا حق تسلیم کیا ہے؟

بظاہر فقہاء کے نصوص سے حکم اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے کیونکہ اہل ذمہ کے گروہ کی جانب سے عقد ذمہ ختم کرنے کی کوشش کو وہ بغاوت کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں۔ اسی طرح عام حالات میں کسی ذمی کی انفرادی طور پر دار الحرب میں مستقل اقامت کو، کم از کم میری معلومات کی حد تک، فقہاء نے تنقید کا نشانہ نہیں بنایا بلکہ اسے وہ ایک فطری اور متوقع امر گردانتے ہیں۔ تاہم بعض صورتوں میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ ذمی کو دار الاسلام سے باہر نہیں جانے دیا جائے گا اگرچہ دار الاسلام کے اندر اسے حریت حاصل ہوگی۔ مثال کے طور پر انہوں نے تصریح کی ہے کہ جنگجو غیر مسلم کو قید

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ ایضاً، باب باب ما أصیب فی الغنیمة مما أصابه المشرکون من مال المسلم، ج ۱۷۔ ۲، ص

کرنے کے بعد آزاد کر کے دارالاسلام میں مستقل اقامت کا حق دیا جا سکتا ہے، لیکن اسے دارالحرب نہ جانے دیا جائے کیونکہ اس طرح وہ دشمن کی قوت میں اضافے کا باعث بنے گا۔ پھر فقہاء نے عقد ذمہ کو غیر لازم کیوں کہا ہے؟ امام کاسانی نے اس کی جو وضاحت کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا سبب یہ اندیشہ تھا کہ غیر مسلم کسی بھی وقت اسے توڑ سکتا ہے۔

و أما صفة العقد فهو أنه لازم فی حقنا حتی لا یملک المسلمون نقضه بحال من الأحوال ۔ و أما فی حقهم فغیر لازم ، بل یحتمل الانتقاض فی الجملة ۔[۲۵]

[جہاں تک اس عقد کی صفت کا تعلق ہے تو وہ ہمارے حق میں لازم ہے، چنانچہ مسلمان اسے کسی بھی حالت میں توڑ نہیں سکتے۔ البتہ یہ عقد ان کے حق میں غیر لازم ہے، بلکہ فی الجملہ ٹوٹ جانے کا احتمال رکھتا ہے۔]

گویا انہوں نے اہل ذمہ کے لیے اسے بطور امر قانونی نہیں بلکہ بطور امر واقعی غیر لازم قرار دیا ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ فقہاء کے نزدیک عقد ذمہ ''امان مؤبد'' ہے، یعنی مسلمان ہمیشہ کے لیے اہل ذمہ کے ساتھ امن سے رہیں گے اور جنگ نہیں کریں گے، جب تک اہل ذمہ اپنی جانب سے اس معاہدے کو توڑ نہ دیں۔

ثالثاً: اہل ذمہ کی قانونی حیثیت

اہل ذمہ کو اپنے مذہب پر عمل کی اجازت ہوتی ہے اور انہیں اپنا مذہب تبدیل کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے معابد کو نہیں ڈھایا جائے گا۔ جن شہروں کو ''**أمصار المسلمین**'' قرار دیا گیا ہو وہاں وہ نئے معابد تعمیر نہیں کر سکتے لیکن دوسرے مقامات پر انہیں نئے معابد تعمیر کرنے کی اجازت دی جا سکتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے یہود مدینہ کے ساتھ جو پہلا معاہدہ کیا اس میں بھی یہ شق رکھی گئی تھی:

للیهود دینهم و للمسلمین دینهم ۔[۲۶]

۲۵۔ بدائع الصنائع ، کتاب السیر ، ج ۶، ص ۸۲

۲۶۔ میثاق مدینہ، دفعہ ۲۴۔ اس میثاق کی دفعات کی تفصیلات کے لئے دیکھئے:

Dr. Muhammad Hamidullah, *The First Written Constitution in the World*

[یہود کے لیے ان کا دین ہے اور مسلمانوں کے لیے ان کا دین۔]

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے نجران کے عیسائیوں کے ساتھ جو معاہدہ کیا تھا اس میں بشمول دیگر امور یہ قرار دیا گیا تھا:

أن لا تهدم لهم بيعة، ولا يخرج لهم قس، ولا يفتنوا عن دينهم، ما لم يحدثوا حدثاً أو يأكلوا الربا۔ (۲۷)

[ان کے کسی معبد کو نہیں ڈھایا جائے گا۔ ان کے کسی پادری کو نہیں نکالا جائے گا۔ ان پر ان کے دین کی تبدیلی کے لیے جبر نہیں کیا جائے گا۔ یہ معاہدہ برقرار رہے گا جب تک وہ کوئی نئی بات نہ نکالیں یا سود نہ کھائیں۔]

یہاں اس بات کی یاددہانی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جزیرۃ العرب میں مشرکین کے تمام معابد ڈھا دیے تھے اور خانہ کعبہ کو بتوں سے پاک کر دیا تھا۔ یہ ان کے جہاد کا ایک خاص پہلو تھا جسے عام نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی تفصیل باب اول میں گزر چکی ہے۔

امام ابو یوسف نے سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اہل حیرہ کے ساتھ کیے گئے معاہدے کی جو تحریر نقل کی ہے ان میں بشمول دیگر امور کے کہا گیا تھا:

لا يهدم لهم بيعة و لا كنيسة، و لا قصر من قصورهم التي كانوا يتحصنون فيها اذا نزل بهم عدو لهم، و لا يمنعوا من ضرب النواقيس، و لا من اخراج الصلبان في يوم عيدهم۔ (۲۸)

[ان کے کسی معبد یا کلیسا کو نہیں ڈھایا جائے گا، نہ ہی ان محلوں میں کسی محل کو ڈھایا جائے گا جہاں وہ دشمن کے حملے کے وقت پناہ لیتے تھے۔ ان کو کلیسا کی گھنٹیاں بجانے یا اپنے عید کے دن صلیب نکالنے سے نہیں منع کیا جائے گا۔]

(Lahore: Sheikh Muhammad Ashraf, 1975).

۲۷۔ سنن ابی داود، کتاب الخراج و الفیء و الامارة، باب أخذ الجزية، حديث رقم ۲۶۴۴

۲۸۔ کتاب الخراج، ص ۱۵۴

امام ابو یوسف نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے کئی معاہدات بھی نقل کیے ہیں جن میں اس طرح کی شقیں شامل کی گئی تھیں۔ بعض میں صراحت کی گئی تھی:

و لا یکرھون علی دینھم ، و لا یضار أحد منھم ۔[۲۹]

[ان پر ان کے دین کی تبدیلی کے لیے کوئی زبردستی نہیں کی جائے گی، نہ ہی ان میں کسی کو کوئی نقصان پہنچایا جائے گا۔]

لا یغیرن عن ملۃ ، و لا یحال بینھم و بین شرائعھم ۔[۳۰]

[ان سے زبردستی ان کی ملت تبدیل نہیں کی جائے گی، نہ ہی ان پر ان کے قوانین کے اطلاق میں کوئی رکاوٹ ڈالی جائے گی۔]

البتہ غیر مسلموں سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ مسلمانوں کی نمازوں کے اوقات کا لحاظ رکھیں گے:

أن یضربوا نواقیسھم فی أی ساعۃ شاءوا من لیل و نھار الا فی أوقات الصلوات ۔[۳۱]

[وہ نمازوں کے اوقات کے ماسوا دن اور رات کے جس پہر میں بھی چاہیں اپنی گھنٹیاں بجا سکیں گے۔]

بعض معاہدات میں یہ تصریح بھی کی گئی تھی کہ ان کے تاجروں کو دار الاسلام میں اور ان علاقوں میں جن کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ ہوا ہو، تجارت کی مکمل اجازت ہوگی:

و لتجارھم أن یسافروا الی حیث أرادوا من البلاد التی صالحنا علیھا[۳۲]

[اور ان کے تاجروں کو اجازت ہے کہ جن علاقوں سے ہم نے صلح کی ہے ان میں جہاں جانا چاہیں جائیں۔]

اہل ذمہ پر سالانہ ایک مخصوص رقم کی پابندی لازم تھی جسے "جزیۃ" کہا جاتا تھا۔ یہ بہت معمولی رقم ہوتی تھی اور صرف مقاتلین ہی اس کے ادا کرنے کے پابند تھے۔ عورتیں، بچے، معذورین،

۲۹۔ ایضاً، ص ۱۴۹

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ ایضاً، ص ۱۵۸

بوڑھے بھی اس سے مستثنٰی تھے۔ اگر جزیہ دینے والے غیر مسلم مسلمانوں کے ساتھ جنگ میں حصہ لیتے تو ان کا جزیہ معاف کردیا جاتا تھا۔ اگر سال پورا ہونے سے قبل ذمی کا انتقال ہوجاتا، یا وہ مسلمان ہوجاتا تو جزیہ ساقط ہوجاتا تھا۔ اگر کسی ذمی کی موت واقع ہوجاتی تو اس کے ترکے سے جزیہ وصول نہیں کیا جاتا تھا خواہ اس کے ذمے کئی سالوں کا جزیہ واجب الادا ہوتا۔ ذمی کے اموال پر زکاۃ نہیں ہوتی تھی، البتہ اس کی فصل میں سے عشر لیا جاسکتا تھا۔ (۳۳)

واضح رہے کہ معاہدین اہل ذمہ کے ساتھ مسلمان حکمران جزیے کے بجائے کسی اور شرط پر بھی معاہدہ کرسکتا ہے جیسے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے نصاری بنی تغلب کے ساتھ کیا تھا، یا جیسے سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے اہل یمن کے ساتھ کیا تھا۔ (۳۴)

اہل ذمہ کی جان، مال، آبرو اور دیگر حقوق کی حفاظت مسلمانوں کی ذمہ داری ہوتی ہے اور انہیں قانونی طور پر مکمل ''عـــصـــمة'' حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ باب دوم میں ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے مختلف پیرایوں میں اس حقیقت کو واضح کیا:

مـن قتل نفساً معاهدةً بغير حقها لم يجد رائحة الجنة ، و ان ريحها ليوجد من مسيرة خمس مائة عام ۔ (۳۵)

[جس نے معاہدہ کرنے والی کسی جان کو قتل کیا تو وہ جنت کی خوشبو نہیں پا سکے گا، اور اس کی خوشبو پانچ سو سال کی مسافت سے بھی پائی جاسکتی ہے۔]

ألا ، مـن ظـلـم معاهداً ، أو انتقصه ، أو كلفه فوق طاقته ، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس ، فأنا حجيجه يوم القيامة ۔ (۳۶)

۳۲۔ ایضاً

۳۳۔ **المبسوط ، كتاب السير ، باب توظيف الخراج** ، ج ۱۰، ص ۸۷۔92

۳۴۔ ایضاً، ص ۸۸

۳۵۔ مسند احمد، **أول مسـنـد البـصـريـين ، حديث أبى بكرة نفيع بن الحارث بن كلدة** ، حدیث رقم ۱۹۶۰۱

۳۶۔ سنن أبی داود، **كـتـاب الـخـراج و الامـارة و الفيء ، باب فى تعشير أهل الذمة اذا**

[آگاہ رہو! جس کسی نے کسی معاہد پر ظلم کیا، یا اس کے حق میں کمی کی یا اسے اس کی طاقت سے زیادہ ذمہ داری دی، یا اس کی رضامندی کے بغیر اس سے کوئی چیز لی تو میں قیامت کے دن اس کے خلاف کھڑا ہوں گا۔]

فتح خیبر کے موقع پر رسول اللہ ﷺ نے جن چیزوں کی حرمت کا اعلان کیا تھا ان میں اللقطة من مال معاهد (معاہد کی گری پڑی چیز اٹھالینا) بھی تھا۔(۳۷)

چونکہ اہل ذمہ اور مسلمانوں کو قانونی لحاظ سے یکساں عصمت حاصل ہوتی ہے اس لیے فقہائے احناف نے قرار دیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے ذمی کو قتل کیا تو مسلمان سے قصاص لیا جائے گا۔(۳۸) ہدایہ نے باب دوم میں ذکر کیا ہے کہ اگر مسلمان یا ذمی نے کسی مستامن کو قتل کیا تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا، البتہ اس پر دیت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مستامن کی قانونی عصمت مسلمان اور ذمی کے برابر نہیں ہوتی۔

اگر کسی مسلمان نے اہل ذمہ کے اموال کو نقصان پہنچایا تو اس کی تلافی میں ضمان اسی طرح واجب الادا ہوتا ہے جیسے کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر ضمان لازم ہوتا ہے۔ بعض اموال ایسے ہیں جو مسلمانوں کے لیے ''غیر متقوم'' ہیں، یعنی ان کی کوئی قانونی قیمت نہیں ہوتی۔ اس لیے ان کے ضائع کرنے پر ضمان لازم نہیں ہوتا۔ تاہم اگر وہ اموال ذمیوں کے لیے متقوم ہیں تو ان کے ضائع کرنے والے مسلمان پر ضمان لازم ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی مسلمان کے پاس اگر شراب ہو تو وہ مال غیر متقوم ہے اور اس کے ضائع کرنے پر ضمان لازم نہیں ہوتا لیکن ذمیوں کے لیے وہ مال متقوم ہے۔ اس لیے اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کی شراب بہادی تو ضمان واجب ہوگا۔(۳۹)

نکاح، طلاق، میراث اور دیگر شخصی امور اور عبادات میں ان پر ان کا اپنا قانون ہی لاگو ہوگا اور ان امور میں مسلمان مداخلت نہیں کریں گے۔ تاہم معاشرتی اور اجتماعی امور میں ذمی اسلامی قانون

الخراج [illegible] بالتجارات، حدیث رقم ۲۶۵۴

۳۷۔ ایضاً، کتاب الأطعمة، باب النهی عن أكل السباع [illegible] ۳۳۱۰

۳۸۔ الهداية، کتاب الجنايات، باب ما يوجب القصاص [illegible] يوجبه، ج ۴ ص ۴۴۴

۳۹۔ ایضاً، کتاب الغصب، باب فی غصب ما لا يتقوم [illegible] ۳۰

کی پابندی کریں گے۔اس کو فقہاء ''التزموا أحکامنا فی ما یرجع الی المعاملات'' [انھوں نے معاملات کے دائرے میں ہمارے قوانین کی پابندی قبول کی ہے۔] کی عبارت سے تعبیر کرتے ہیں۔(۴۰) پس اگر انہوں نے کسی ایسے جرم کا ارتکاب کیا جس پر حد لازم ہوتی ہو تو انہیں حد کی سزا دی جائے گی، سوائے شراب کی حد کے کیونکہ ان کے مذہب میں شراب کی اجازت ہوتی ہے۔اس لیے اس حد کے نفاذ کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان کے دینی معاملات میں مداخلت کر رہے ہیں حالانکہ أمرنا أن نترکهم و ما یدینون [ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ان کے اور ان کے دین کے مابین حائل نہ ہوں]۔(۴۱) البتہ ان پر لازم ہوگا کہ کھلے عام شراب نہ پئیں، نہ ہی اس کی کھلے عام خرید وفروخت کریں۔اسی طرح چونکہ شریعت نے سود کو خدا اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ قرار دیا ہے اس لیے کسی معاہدے کے ذریعے بھی اہل ذمہ کو سودی لین دین کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔اوپر ہم نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل نجران کے ساتھ معاہدے میں تصریح کی تھی کہ اگر وہ سود کھائیں گے تو ان کے ساتھ کیا گیا معاہدہ ختم ہو جائے گا۔اسی بنا پر امام سرخسی نے تصریح کی ہے:

الربا مستثنی من کل عهد ۔(۴۲)

[سود ہر معاہدے سے مستثنیٰ ہے۔]

رابعاً: دارالاسلام کے اندر اندرونی خودمختاری

دارالاسلام کے اندر بعض مقامات تو وہ ہوتے ہیں جن کو فقہاء ''أمصار المسلمین'' کا درجہ دیتے ہیں، یعنی وہ علاقے جن کو مسلمانوں کے مذہبی تہوار اور شعائر کے اظہار کی وجہ سے ''مسلمانوں کے شہر'' کی حیثیت حاصل ہوگئی ہو۔امام کاسانی نے مصر المسلمین کی خصوصیات میں جمعہ و عیدین کی اقامت اور حدود و سزاؤں کے نفاذ کا ذکر کیا ہے۔

هی التی یقام فیها الجمع و الأعیاد و الحدود ۔(۴۳)

۴۰۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب فی توظیف الخراج ، ج۱۰، ص۹۳

۴۱۔ ایضاً، کتاب الحدود ، ج۹، ص۴۳

۴۲۔ ایضاً، ص۶۰

[یہ وہ جگہیں ہیں جہاں جمعہ، عید اور حدود کی اقامت کی جاتی ہے۔]

انہوں نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ مفتوحہ علاقوں کو بھی مصر المسلمین کا درجہ حاصل ہے۔ تاہم اگر امام نے وہاں عیدین و جمعہ کی نماز کی اقامت ترک کر دی تو اس کی پرانی حیثیت بحال ہو جائے گی۔[۴۴]

ایسی جگہوں میں ذمیوں کو نئے معابد کی تعمیر کی اجازت نہیں ہوگی، نہ ہی وہ یہاں مذہبی اجتماعات کا انعقاد کھلی جگہوں پر کر سکتے ہیں۔ امام ابو یوسف اور دیگر فقہاء نے سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ فیصلہ نقل کیا ہے:

أیما مصر مصرته العرب فلیس للعجم أن یبنوا فیه، و لا یضربوا فیه ناقوساً، و لا یشربوا فیه خمراً، و لا یتخذوا فیه خنزیراً ۔ و کل مصر مصرته العجم ففتحه الله عز و جل علی العرب فنزلوا فیه فان للعجم ما فی عهدهم، و علی العرب أن یوفوا لهم بذلک ۔[۴۵]

[جس شہر کو عربوں نے آباد کیا ہو تو وہاں عجم کو اپنے معابد تعمیر کرنے، گھنٹیاں بجانے، شراب پینے اور خنزیر پالنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ البتہ ہر وہ شہر جسے عجم نے آباد کیا ہو اور اللہ تعالیٰ نے اسے عربوں کے لیے کھول دیا ہو اور وہ وہاں آباد ہوئے ہوں تو عجم کو معاہدے کے تحت تمام حقوق حاصل ہوں گے، اور عربوں پر لازم ہوگا کہ ان کے ساتھ کیے گئے معاہدات کی پابندی کریں۔]

البتہ ان کے پرانے معابد کی حفاظت کی جائے گی اور اس کی تعمیر و مرمت کی بھی انہیں اجازت ہوگی۔ نیز ان معابد اور اپنے مخصوص مقامات کے اندر انہیں اپنے مذہبی تہوار منانے اور عبادات ادا کرنے کی اجازت ہوگی۔ امام کاسانی نے تصریح کی ہے:

و أما الکنائس و البیع القدیمة فلا یتعرض لها، و لا یهدم شیء منها ... و لو انهدمت کنیسة فلهم أن یبنوها کما کانت لأن لهذا البناء حکم البقاء، ولهم أن یستبقوها، فلهم أن یبنوها ۔[۴۶]

۴۳۔ بدائع الصنائع، کتاب السیر، ج۶، ص۸۴

۴۴۔ ایضاً

۴۵۔ کتاب الخراج، ص۱۶۱؛ أحکام أهل الذمة، ج۲، ص۱۲۱

[جہاں تک ان کے پرانے معابد کا تعلق ہے تو ان کو نہیں چھیڑا جائے گا، نہ ہی ان میں کسی چیز کو ڈھایا جائے گا۔ اگر ان کی عمارت گر جائے تو انہیں اجازت ہوگی کہ وہ اسے دوبارہ تعمیر کر لیں کیونکہ یہ دوبارہ تعمیر کرنا پرانی عمارت کو برقرار رکھنے کے حکم میں ہے۔ جس طرح انہیں اجازت ہے کہ ان کو برقرار رکھیں اسی طرح انہیں اس کی دوبارہ تعمیر کی بھی اجازت ہے۔]

جیسا کہ مذکور ہوا یہ تمام "مسلمانوں کے شہروں" کا ہے۔ باقی رہے وہ علاقے جو صلح اور معاہدے کے ذریعے دار الاسلام کا حصہ بنے ہوں تو، جیسا کہ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے فتوے میں مذکور ہے، وہاں مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ معاہدے اور صلح کی پابندی کریں۔ اسی طرح جو شہر غیر مسلموں کے ہوں وہاں انہیں نئے معابد تعمیر کرنے کی بھی اجازت ہوگی اور اپنے ایام مذہبی منانے اور اپنے مذہبی شعائر کے اظہار کی بھی اجازت ہوگی۔ امام کاسانی نے تصریح کی ہے:

ولا يمنعون من اظهار شيء مما ذكرنا من بيع الخمر و الخنزير و الصليب و ضرب الناقوس في قرية أو موضع ليس من أمصار المسلمين و لو كان فيه عدد كثير من أهل الاسلام ۔ و انما يكره ذلك في أمصار المسلمين ۔(٤٧)

[گاؤں میں یا ایسی جگہ میں جو مسلمانوں کے شہروں میں نہ ہو انہیں ان مذکورہ کاموں، شراب، خنزیر اور صلیب کے بیچنے یا گھنٹیاں بجانے سے منع نہیں کیا جائے گا خواہ وہاں مسلمانوں کی بڑی تعداد موجود ہو۔ یہ کام صرف مسلمانوں کے شہروں میں ناپسندیدہ ہیں۔]

آگے امام کاسانی نے اس مسئلے کے پیچھے کارفرما بنیادی اصول کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:

لأن المنع من هذه الأشياء لكونه اظهار شعائر الكفر في مكان اظهار شعائر الاسلام ، فيختص المنع بالمكان المعد لاظهار الشعائر ، و هو المصر الجامع ۔(٤٨)

٤٦۔ بدائع الصنائع، کتاب السیر، ج٦، ص٨٤

٤٧۔ ایضاً، ص٨٣۔٨٤

٤٨۔ ایضاً، ص٨٤

[کیونکہ ان کاموں کی ممانعت کا سبب یہ ہے کہ شعائرِ اسلام کے اظہار کی جگہ میں شعائرِ کفر کا اظہار نہ ہو۔ پس یہ ممانعت اس جگہ کے ساتھ خاص ہوگی جو شعائرِ اسلام کے اظہار کے لیے مختص ہو، اور اس سے مراد بڑا شہر ہے۔]

پس اسلامی قانون نے خواہ غیر مسلموں کے لیے دارالاسلام سے علیحدگی اور مکمل آزادی کا حق تسلیم نہ کیا ہو، اس نے دارالاسلام کے اندر غیر مسلموں کی آبادیوں کے اندر انہیں مذہبی اور معاشرتی خودمختاری - بہ الفاظ دیگر، دوسرے درجے کا حق خود ارادیت - دیا ہے۔

مکمل آزادی کے بجائے اندرونی خودمختاری کی ایک دلچسپ مثال سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں ملتی ہے جب نجران کے عیسائیوں نے پڑوسی عیسائی ریاست حبشہ کی شہ پر بغاوت کی تیاریاں شروع کیں۔

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، ان لوگوں کے ساتھ معاہدہ عہدِ رسالت میں ہی ہوا تھا جس میں قرار دیا گیا تھا کہ ان کو مسلمانوں کا تحفظ ہمیشہ حاصل رہے گا ''جب تک وہ معاہدے پر قائم رہیں گے''۔ سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس معاہدے کی تجدید کی اور پھر ان کے ساتھ وعدہ کیا کہ جب تک وہ معاہدے پر قائم رہیں گے مسلمان ان کی حفاظت کریں گے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں ان لوگوں نے مادی لحاظ سے بھی بڑی ترقی کی تھی اور ان کی تعداد میں بھی کافی اضافہ ہوگیا تھا۔ پھر یہ کئی گروہوں میں بٹ گئے۔ بعض دارالاسلام کے اندر رہنے پر قانع اور خوش تھے جبکہ بعض نے علیحدگی کے متعلق تیاریاں شروع کیں۔ پھر ان میں سے کئی لوگ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک دوسرے کے خلاف کی بغاوت کی تیاریوں کے الزامات لگا کر آتے رہے۔ ابتدا میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو اہمیت نہیں دی لیکن پھر انہوں نے محسوس کیا کہ معاملہ خرابی کی طرف جا رہا ہے۔ اس لیے انہوں نے ان کی جلاوطنی کا فیصلہ کرلیا۔ امام ابو یوسف نے یہ صورتحال ان الفاظ میں ذکر کی ہے:

أجلاهم لأنه خافهم على المسلمين ، و قد كانوا اتخذوا الخيل و السلاح في بلادهم ۔[۴۹]

[سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو جلاوطن کیا کیونکہ انہیں ان کی جانب سے مسلمانوں کے خلاف

۴۹۔ کتاب الخراج، ص ۸۰

اقدام کا اندیشہ تھا، اور ان لوگوں نے اپنے علاقوں میں گھوڑوں اور اسلحے کا ذخیرہ کر لیا تھا۔]

نجران کی جغرافیائی پوزیشن انتہائی اہم تھی۔ اس کے ایک طرف جزیرۃ العرب اور حجاز کا علاقہ تھا تو دوسری طرف بحراحمر کے پار حبشہ کی عیسائی سلطنت تھی۔ بغاوت کے آثار بھی رونما ہوئے تھے کیونکہ جیسا کہ امام ابو یوسف نے ذکر کیا انہوں نے جنگ کے لیے باقاعدہ تیاریاں شروع کر دی تھیں۔ ابن الاثیر کی روایت کے مطابق انہوں نے چالیس ہزار جنگجو اکٹھے کر لیے تھے۔ نیز انہوں نے کھلے عام سودی لین دین شروع کر دیا تھا جو نہ صرف اس معاہدے کی خلاف ورزی تھی جو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کیا تھا بلکہ یہ مسلمانوں کے خلاف بغاوت کا اقدام بھی تھا۔ اس موقع پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمان جاری کر کے ان لوگوں کو یمن کے نجران سے عراق کے نجران کو منتقل ہونے کا حکم دیا۔ ہم ان کے اس فرمان کو امام ابو یوسف کی روایت سے نقل کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ امام ابو یوسف نے جس وقت یہ قانونی فرمان نقل کیا اس وقت وہ اسلامی خلافت کے قاضی القضاۃ تھے اور انہوں نے یہ کتاب خلیفۂ وقت ہارون الرشید کی رہنمائی کے لیے لکھی تھی:

بسم الله الرحمٰن الرحيم۔ هذا ما كتب به أمير المؤمنين لأهل نجران۔ من سار منهم آمن بأمان الله، لا يضره أحد من المسلمين، وفاء لهم بما كتب لهم محمد النبي ﷺ و أبو بكر رضى الله عنه۔ أما بعد، فمن مروا به من أمراء الشام و أمراء العراق فليوسعهم من حرث الأرض۔ فما اعتملوا من ذلک فهو لهم صدقة لوجه الله وعقبة لهم مكان أرضهم، لا سبيل عليهم فيه لأحد ولا مغرم۔ أما بعد، فمن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم، فانهم أقوام لهم الذمة۔ وجزيتهم متروكة أربعة وعشرين شهراً بعد أن يقدموا۔ ولا يكلفوا الا من صنعهم البر غير مظلومين و لا معتدى عليهم. شهد عثمان بن عفان ومعيقيب، و كتب[۵۰]

[بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ یہ وہ فرمان ہے جو امیر المؤمنین نے اہل نجران کے لیے لکھوایا ہے۔ ان میں جو معاہدے پر قائم رہا تو وہ اللہ تعالیٰ کی امان میں ہے، اسے مسلمانوں میں کوئی بھی نقصان

۵۰۔ ایضاً، ص ۷۹۔۸۰

نہیں پہنچا سکے گا کیونکہ ان پر لازم ہے کہ وہ ان معاہدات کی پابندی کریں جو رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اہل نجران کے ساتھ کیے ہیں۔ شام اور عراق کے حکام میں جس کے پاس یہ جائیں وہ ان کو قابل کاشت زمین عطا کریں۔ جس زمین میں یہ کاشت کریں وہ ان کے لیے اللہ کی رضا کی خاطر صدقہ اور ان کی اس زمین کا معاوضہ ہے جو ان سے لی گئی ہے۔ اس زمین میں ان پر کوئی دست درازی اور زیادتی نہ کی جائے۔ اگر کوئی مسلمان ان پر ظلم ہوتا دیکھے تو وہ ظالم کے خلاف ان کی مدد کرے کیونکہ یہ وہ لوگ ہیں جن کی حفاظت ہماری ذمہ داری ہے۔ ان کے آنے کے بعد چوبیس مہینوں تک ان کا جزیہ معاف ہے۔ ان سے وہی کام لیا جائے گا جو یہ کر سکتے ہیں اور اس سلسلے میں ان پر کوئی ظلم اور زیادتی نہیں کی جائے گی۔ عثمان بن عفان اور معیقیب اس معاہدے پر گواہ ہوئے اور یہ دستاویز لکھی گئی۔]

یہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے حسن تدبیر اور شاندار عدل کی ایک اعلیٰ مثال ہے۔ یہ لوگ بغاوت کی تیاریوں میں مصروف تھے لیکن انہوں نے ان کے ساتھ بھی حتی الامکان نرمی اور احسان کا رویہ اپنایا۔ ایک طرف انہوں نے ان کو کسی حد تک خود مختاری دی تو دوسری طرف دار الاسلام کے کسی ٹکڑے کو غیروں سے قبضے میں جانے کا امکان بھی ختم کر دیا اور ایک بہت بڑے خطرے کی بروقت سرکوبی کی۔

آبادیوں کے تبادلے کی ایک دلچسپ مثال قریب کی تاریخ میں بھی ملتی ہے۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد جب خلافت عثمانیہ کا خاتمہ ہو رہا تھا اس وقت ترکی اور اس کی پڑوسی عیسائی ریاست یونان دونوں کو یہ مسئلہ درپیش تھا کہ ترکی میں کچھ یونانی نسل کے عیسائی اس کے لیے پریشانی کا باعث بنے ہوئے تھے اور یونان میں کچھ ترکی نسل کے مسلمان یونان کے لیے مسئلہ بنے ہوئے تھے۔ ۱۹۲۳ء میں معاہدۂ لوازانا کے ذریعے دونوں ریاستوں نے ان آبادیوں کا تبادلہ کیا اور یوں ترکی النسل مسلمان یونان سے ترکی چلے گئے اور یونانی النسل عیسائی ترکی سے یونان چلے گئے۔

۱۹۴۷ء میں تقسیم ہند کے موقع پر آبادیوں کے تبادلے کا کوئی معاہدہ نہیں ہوا تھا نہ ہی قانون آزادئ ہند میں اس کے متعلق کچھ کہا گیا تھا لیکن تقسیم کے اعلان کے ساتھ ہی پاکستان میں شامل ہونے والے علاقوں سے ہندوؤں کی ایک بڑی تعداد نے بھارت جانا شروع کیا اور بھارت میں شامل ہونے والے علاقوں سے مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد نے پاکستان آنا شروع کیا اور

یوں اس موقع پر انسانی تاریخ کی سب سے بڑی ہجرت ہوئی۔

بعض لوگوں نے غیر مسلموں کی اندرونی خودمختاری کی مثال میں دارالموادعۃ کا بھی ذکر کیا ہے لیکن ہماری رائے میں یہ مثال غلط ہے۔ اگر غیر مسلموں کے ساتھ معاہدہ اس طرز پر ہو کہ وہ اپنے علاقوں میں نظام کو اپنی مرضی سے چلاتے ہوں اور مسلمانوں کے ساتھ صرف چند امور ۔ بالخصوص دفاع اور خارجہ امور ۔ میں بندھے ہوئے ہوں، تو یہ معاصر قانونی اصطلاح میں Confederation یا 'نیم وفاقی' ریاست کی شکل ہو جائے گی اور دارالاسلام میں غیر مسلموں کی اندرونی خودمختاری کی ایک واضح مثال ہو جائے گی۔ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ ہجرت کے بعد یہود کے ساتھ جو معاہدات کیے تھے وہ اسی طرز پر تھے۔ تاہم جہاں تک دارالموادعۃ کا تعلق ہے تو اس سے مراد ایک مکمل طور پر آزاد اور خودمختار علاقہ ہے جہاں کے لوگ مسلمانوں کے ساتھ جنگ سے بچنا چاہتے ہیں اور اس لیے وہ مسلمانوں کے ساتھ امن کا معاہدہ کر لیتے ہیں۔ اہل موادعہ پر اسلامی قانون لاگو نہیں ہوتا۔ اس لیے نہ ان کو ذمی کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، نہ ہی ان کے علاقے کو دارالاسلام کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

و ان أراد قوم من أهل الحرب من المسلمين المو ادعة سنين معلومة على أن يؤدى أهل الحرب الخراج اليهم كل سنة شيئاً معلوماً على أن لا تجرى أحكام الاسلام عليهم فى بلادهم لم يفعل ذلك الا أن يكون فى ذلك خير للمسلمين۔(۵۱)

[اگر اہل حرب میں کسی قوم نے مسلمانوں سے چند مقررہ سالوں کے لیے اس شرط پر امن کا معاہدہ کرنا چاہا کہ وہ مسلمانوں کو ہر سال ایک مقررہ پیمانے پر خراج دیں گے لیکن ان پر ان کے علاقے میں اسلامی قانون کا اطلاق نہیں ہوگا، تو مسلمانوں کے حکمران کو ایسا نہیں کرنا چاہیے سوائے اس حالت کے جب اس میں مسلمانوں کا فائدہ ہو۔]

امام سرخسی نے اس کی تشریح میں ان لوگوں کی اصل قانونی حیثیت کی وضاحت یوں کی ہے:

لأنهم بهذه المـوادعة لا يلتزمون أحكام الاسلام ، و لا يخرجون من أن

۵۱۔ المبسوط ، كتاب السير ، باب صلح الملوك و الموادعة ،ج۱۰،ص۹۷

یکونوا أهل حرب ۔[۵۲]

[کیونکہ اس معاہدے کے ذریعے وہ اسلامی قانون کی پابندی قبول نہیں کر رہے، اور نہ ہی ان کی اہل حرب ہونے کی حیثیت تبدیل ہوتی ہے۔]

امن معاہدے کی وجہ سے اہل موادعہ کو کچھ نہ کچھ قانونی عصمت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ عام حربیوں سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ہم نے باب دوم میں دیکھا تھا کہ اگر کوئی مسلمان امان لے کر دارالحرب میں جائے اور وہاں کسی سے کوئی چیز چوری کر کے دارالاسلام میں لے آئے تو اسے فتویٰ یہی دیا جائے گا کہ وہ اسے واپس کر دے لیکن اسے قانوناً مجبور نہیں کیا جا سکے گا کیونکہ وہ اس چیز کا مالک بن گیا ہے۔ اس کے برعکس اگر اس نے یہی کچھ اہل موادعہ کے ساتھ کیا تو اس سے اس چیز کا خریدنا جائز نہیں ہوگا اور امام اسے تادیبی سزا بھی دے گا۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

و اذا وقع الصلح علی هذا ثم سرق منهم مسلم شیئاً لم یصح شراؤه منه[۵۳]

[اور اگر اس شرط پر صلح ہونے کے بعد ان سے کسی مسلمان نے کوئی چیز چوری کی تو اس سے اس کا خریدنا جائز نہیں ہوگا۔]

امام سرخسی اس کی وضاحت میں کہتے ہیں:

لأنهم استفادوا الأمان فی أنفسهم و أموالهم، و مال المستأمن لا یملک بالسرقة ۔ و اذا لم یملکه السارق لم یحل شراؤه منه ۔ و لأن ما صنعه غدر یؤدبه الامام علی ذلک اذا علمه منه ۔ و فی الشراء منه اغراء له علی هذا الغدر ۔[۵۴]

[کیونکہ انہوں نے اپنی جان اور مال کے لیے امان حاصل کر لیا ہے، اور امان حاصل کرنے والے کے مال کی ملکیت چوری کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتی۔ پس جب چوری کرنے والا اس کا مالک

۵۲۔ ایضاً

۵۳۔ ایضاً ص ۹۸

۵۴۔ ایضاً

نہیں بن سکا تو اس سے اس کا خریدنا بھی جائز نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے جو کچھ کیا وہ عہد شکنی ہے اور حکمران اسے اس پر تادیبی سزا دے گا اگر اسے اس کے متعلق معلوم ہو جائے۔ نیز اس سے اس چیز کے خریدنے سے اس عہد شکنی کی حوصلہ افزائی ہو گی۔]

تاہم چونکہ اہل موادعہ کی حیثیت دارالاسلام کے باشندوں کی سی نہیں ہوتی اس لیے اگر مسلمانوں کے ماسوا کسی اور قوم نے ان پر حملہ کر کے ان کے اموال لوٹ کر اپنے دار میں لے گئے تو مسلمانوں کے لیے ان اموال کا خریدنا جائز ہوگا۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

فان أغار عليهم قوم من أهل الحرب جاز أن يشترى منهم ما أخذوا من أموالهم و رقيقهم ۔(۵۵)

[تاہم اگر ان پر اہل حرب کی کسی اور قوم نے حملہ کر کے ان کے اموال اور غلاموں کو قبضے میں لیا تو ان سے ان کا خریدنا جائز ہو گا۔]

امام سرخسی اس کی تشریح میں دیگر قانونی وجوہات کے علاوہ ایک اہم قانونی وجہ یہ ذکر کرتے ہیں:

لأنهم بالموادعة ما خرجوا من أن يكونوا أهل حرب حين لم ينقادوا لحكم الاسلام ، فلا يجب على المسلمين القيام بنصرتهم ۔ و به فارق مال المسلمين و أهل الذمة(۵۶)

[کیونکہ اس معاہدے کے بعد جب انہوں نے اسلامی احکام کی اطاعت قبول نہیں کی تو وہ بدستور اہل حرب رہے اور مسلمانوں پر ان کی مدد کے لیے اٹھنے کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ ان کے اموال اور مسلمانوں اور اہل ذمہ کے اموال میں یہی فرق ہے۔]

خامساً: عقد ذمہ کا خاتمہ

عقد ذمہ کے خاتمے پر دو زاویوں سے بحث کی جا سکتی ہے۔ ایک یہ کہ کیا مسلمان اہل ذمہ کے ساتھ کیا گیا عقد ختم کر سکتے ہیں؟ دوسرا یہ کہ غیر مسلموں کے کن افعال سے یہ عقد ٹوٹتا ہے؟

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے دور کے ایک واقعے کو اس بات کے ثبوت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ

۵۵۔ ایضاً

۵۶۔ ایضاً

مسلمان انتہائی سخت مجبوری کی حالت میں اہل ذمہ کے ساتھ کیا گیا عقد ختم کر کے انہیں آزاد کر سکتے ہیں۔ جب رومی سلطنت کے ساتھ بڑی جنگ ۔ یرموک ۔ کا موقع آیا تو مسلمانوں کو مجبوراً بعض ایسے علاقے خالی کرنا پڑے جن کو انہوں نے فتح کیا تھا یا جہاں کے لوگوں نے معاہدہ کر کے اپنے علاقوں کو مسلمانوں کے قبضے میں دے دیا تھا۔ امام ابو یوسف اس واقعے کی تفصیل ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم و حسن السيرة فيهم صاروا أشداء على عدو المسلمين و عوناً للمسلمين على أعدائهم ۔ فبعث أهل كل مدينة ممن جرى الصلح بينهم و بين المسلمين رجالاً من قبلهم يتجسسون الأخبار عن الروم و عن ملكهم و ما يريدون أن يصنعوا ۔ فأتى أهل كل مدينة رسلهم يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعاً لم ير مثله ۔ فأتى رؤساء أهل كل مدينة الى الأمير الذى خلفه أبو عبيدة عليهم فأخبروه بذلك ۔ فكتب والى كل مدينة ممن خلفه أبو عبيدة الى أبى عبيدة يخبره بذلك ۔ و تتابعت الأخبار على أبى عبيدة ، فاشتد ذلك عليه و على المسلمين ۔ فكتب أبو عبيدة الى كل وال ممن خلفه فى المدن التى صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبى منهم من الجزية و الخراج و كتب اليهم أن يقولوا لهم : انما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع ، و أنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم و أنا لا نقدر على ذلك ۔ و قد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ، و نحن لكم على الشرط و ما كتبنا بيننا و بينكم ان نصرنا الله عليهم ۔ فلما قالوا ذلك لهم و ردوا عليهم الأموال التى جبوها منهم ، قالوا : ردكم الله علينا و نصركم عليهم ، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً و أخذوا كل شىء بقى لنا حتى لا يدعوا لنا شيئا ۔[۵۷]

۵۷۔ كتاب الخراج ، ص ۱۴۹۔۱۵۰

ختم ہو چکا تھا اور مسلمان آگے بڑھ رہے تھے بعض علاقوں کے لوگوں نے یہ مناسب سمجھا کہ صلح کر کے اپنی جان و مال کو مامون و محفوظ کر لیں اور مسلمانوں کو آگے جانے کا راستہ دیں۔ مسلمانوں کی جانب سے بعض مفتوحہ علاقوں کو خالی کرنے کے اقدام کی حیثیت وہ تھی جسے قرآن نے متحرفاً لقتال کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ گویا ایک جنگی چال کے طور پر مسلمانوں نے اس علاقے کو وقتی طور پر خالی کیا تاکہ دشمن آگے بڑھ آئے اور پھر مسلمان اسے مختلف اطراف سے گھیر لیں۔ چنانچہ ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے تصریح کی ہے کہ ہمارا معاہدہ بدستور برقرار ہے اور ہم واپس آئیں گے اگر ہم اس لشکر کو اللہ کی مدد سے پسپا کر سکے **(و نحن لكم على الشرط و ما كتبنا بيننا و بينكم ان نصرنا الله عليهم)**۔ اس صورت میں ان پر ان اموال کا واپس کرنا لازم نہیں تھا جو غیر مسلموں نے انہیں ادا کیے تھے۔ تاہم چونکہ عدم واپسی کا احتمال تھا اس لیے غدر اور عہد شکنی سے بچنے کے لیے مسلمانوں نے یہ اموال واپس کر دیے۔ **و الله تعالىٰ أعلم !**

جہاں تک غیر مسلموں کے ایسے افعال کا تعلق ہے جن سے عقد ذمہ ختم ہو جاتا ہے تو احناف کے نزدیک وہ تین طرح کے افعال ہیں:

اولاً: یہ کہ کوئی ذمی مسلمان ہو جائے۔ اس صورت میں ظاہر ہے کہ عقد ذمہ کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی اور اس کی قانونی حیثیت از خود تبدیل ہو جاتی ہے۔

ثانیاً: اگر کوئی ذمی دارالاسلام کی سکونت ترک کر کے دارالحرب میں مستقل اقامت اختیار کر لے۔ یہ صورت بھی بالکل واضح ہے۔ البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ عارضی طور تجارت یا کسی اور غرض سے دار الحرب جانے سے ذمی کا عقد ذمہ نہیں ٹوٹتا جب تک وہ وہاں مستقل اقامت اختیار نہ کر لے۔ اس صورت میں اگر اس نے دارالاسلام میں بیوی چھوڑی ہو تو وہ نکاح کی قید سے آزاد ہو جائے گی اور اگر اس نے مال چھوڑا ہو تو وہ اس کے ورثاء میں تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، دار الحرب میں مستقل اقامت کی وجہ سے دارالاسلام کے قانونی نظام میں اس کی حیثیت میت کی ہو گئی۔

ثالثاً: جب اہل ذمہ مسلمانوں کے خلاف بغاوت کریں اور کسی جگہ مرکزی حکومت کے خلاف اپنی حکومت قائم کر لیں۔ اس آخری صورت پر ہم آگے کچھ تفصیل سے بحث کریں گے۔

باقی جہاں تک اسلامی قانون کی دیگر خلاف ورزیوں کا تعلق ہے تو احناف کے نزدیک ان سے ذمی کا عقد ذمہ نہیں ٹوٹتا، یہاں تک کہ اگر وہ جزیہ دینے سے انکار کرے تب بھی عقد ذمہ برقرار رہتا ہے۔ چنانچہ **بدایۃ المبتدی** کے متن میں تصریح کی گئی ہے:

و من امتنع من الجزیة ، أو قتل مسلماً، أو سب النبی علیه الصلاة و السلام ، أو زنی بمسلمة، لم ینتقض عهده (۵۸)

[ان میں جس نے جزیہ نہیں دیا، یا کسی مسلمان کو قتل کیا یا رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کی، یا کسی مسلمان عورت کے ساتھ زنا کی تو اس کا عقد ذمہ ان میں سے کسی کام سے نہیں ٹوٹتا۔]

اس کی شرح میں **الهدایة** کے الفاظ ہیں:

لأن الغایة التی ینتهی بها القتال التزام الجزیة لا أداؤها ، و الالتزام باقٍ ، و ... سب النبی علیه الصلاة و السلام کفر منه ، و الکفر المقارن لا یمنعه فالکفر الطارئ لا یرفعه (۵۹)

[کیونکہ وہ آخری حد جس کے جنگ ختم ہو جاتی ہے وہ جزیہ ادا کرنے کی پابندی قبول کرنا ہے، نہ کہ اس کا ادا کرنا، اور یہ پابندی اس پر باقی ہے..... رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی اس کی جانب سے مزید کفر ہے۔ جب عقد کے موقع پر موجود کفر عقد کو نہیں روکتا تو عقد کے بعد طاری ہونے والا کفر اس عقد کو رفع بھی نہیں کر سکتا۔]

بعض فقہاء اس کے قائل ہیں کہ ان امور سے عقد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے، جبکہ بعض کے نزدیک ان سے عقد اس صورت میں ٹوٹتا ہے جب عقد میں اس کی تصریح کی گئی ہو۔ تاہم فقہائے احناف کے نزدیک صرف محاربے سے ہی عقد ذمہ ٹوٹتا ہے جس کی ایک صورت یہ ہے کہ ذمی دار الحرب میں مستقل اقامت اختیار کر لے اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی علاقے کے ذمی بغاوت کریں۔ **بدایة المبتدی** کے متن میں آگے تصریح کی گئی ہے:

۵۸۔ **الهدایة شرح بدایة المبتدی ، کتاب السیر ، باب الجزیة ، فصل و لا یجوز احداث بیعة** ، ج ۲، ص ۴۰۴۔۴۰۵

۵۹۔ ایضاً، ص ۴۰۵

ولا ينتقض العهد الا أن يلتحق بدار الحرب أو يغلبوا على موضع فيحاربوننا ۔[۶۰]

[اور عقد نہیں ٹوٹتا سوائے اس حالت کے کہ ذمی دارالحرب میں اقامت اختیار کرلے، یا ان کا ایک گروہ دارالاسلام میں کسی جگہ پر غالب آ کر ہمارے خلاف جنگ کریں ۔]

سادساً: عقد ذمہ ٹوٹ جانے کے نتائج

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، جزیہ کی عدم ادائیگی ،مسلمان کے قتل، کسی مسلمان عورت کے ساتھ زنا حتی کہ رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی سے بھی عقد ذمہ نہیں ٹوٹتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسے ان افعال کے ارتکاب کی کھلی چھٹی دی گئی ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فقہائے احناف اس کے اس فعل کو دارالاسلام کے ملکی قانون کی خلاف ورزی سمجھتے ہیں ۔ اس لیے وہ اس پر ملکی قانون کا اطلاق کرتے ہیں، نہ کہ جہاد و قتال کے احکام کا ۔ چنانچہ اگر اس نے ذمی کی حیثیت پالینے کے بعد جزیہ کی ادائیگی سے انکار کیا ہے تو اسے اس پر قانونی حدود کے اندر مجبور کیا جائے گا، اگر قتل کیا ہے تو اس پر قصاص و دیت کے احکام نافذ ہوں گے، اگر زنا کا ارتکاب کیا ہے تو اسے حد کی سزا دی جائے گی اور اگر اس نے رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کی ہے تو اسے قاعدۂ سیاسة کے تحت سزائے موت بھی دی جاسکتی ہے، بشرطیکہ اس نے ایسی بات کہی ہو جو اس کے اعتقادات کا حصہ نہ ہو۔[۶۱] مثلاً خدا کی طرف بیٹے کی نسبت ہمارے اعتقاد کے مطابق کفر ہے اور ناجائز ہے اور سیدنا مسیح علیہ السلام کو خدا کا بیٹا کہنا خدا اور مسیح دونوں کی شان میں گستاخی ہے لیکن عیسائی اگر ان کو خدا کا بیٹا کہیں تو ان کے اعتقاد کی وجہ سے ان کے اس قول کو گستاخی اور توہین نہیں کہا جائے گا، الا یہ کہ وہ اس کا اظہار اس طرح کریں جس سے رسول اللہ ﷺ ،خدا یا مسیح علیہ السلام کی شان میں گستاخی لازم آئے ۔ غیر مسلم نے اگر ایسی گستاخی کا ارتکاب کیا ہے جو اس کے اعتقاد کا حصہ بھی نہیں ہے تو بعض صورتوں میں اس کو سزائے موت بھی دی جاسکتی ہے ۔ ان صورتوں کی وضاحت کے لیے فقہاء نے کہیں ''اظہار'' اور ''اعلان'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور کہیں ''تکرار'' اور ''اکثار'' یا

۶۰ ۔ ایضاً

۶۱ ۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ، ج ۳، ص ۳۰۴ ۔ ۳۰۶

''اعتیاد'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔(۶۲) جن فقہاء کے نزدیک ذمی کے ان افعال سے کا عقد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے ان کے نزدیک اس کی قانونی پوزیشن مختلف ہوجاتی ہے۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص کا امان کا معاہدہ ختم ہوجائے اسے اس کے مأمن یعنی محفوظ مقام تک پہنچایا جاتا ہے، یا جدید اصطلاح میں اسے persona non grata قرار دے کر اس کے ملک میں واپس بھیج دیا جائے گا، بشرطیکہ اس نے ایسا جرم نہ کیا ہو جس کی سزا موت ہو۔ پس اگر اس نے قتل کیا ہو تو یہ فقہاء اس کا عقد ذمہ ختم کر کے اسے سزائے موت دینے کے قائل ہیں۔ اسی طرح توہین رسالت کی سزا جن فقہاء کے نزدیک بطور حد موت ہے ان کے نزدیک گستاخ رسول ذمی یا مستأمن کا معاہدۂ امن ٹوٹنے کے نتیجے میں اسے سزائے موت بھی دی جائے گی۔(۶۳)

جہاں تک باقی دو امور- دار الحرب میں مستقل اقامت اور دار الاسلام سے علیحدگی کی کوشش- کا معاملہ ہے، ان کو فقہاء بغاوت قرار دیتے ہیں۔ اس لیے ان پر الگ سے بحث کی جائے گی۔

سابعاً: غیر مسلم باغیوں کے ساتھ سلوک

اگر عقد ذمہ کے بعد کوئی ذمی دار الاسلام کی سکونت ترک کر کے دار الحرب میں مستقل اقامت

۶۲۔ ایضاً

۶۳۔ اس موضوع پر مذاہب اربعہ کے فقہاء کی تفصیلی آراء کے لئے دیکھئے:

القاضی أبو الفضل عیاض بن موسی المالکی، **الشفا بتعریف حقوق المصطفی** ﷺ (القاھرۃ، دار الحدیث، ۲۰۰۴،)

تقی الدین السبکی الشافعی، **السیف المسلول علی من سب الرسول** ﷺ (بیروت: دار الفتح، ۲۰۰۰م)

تقی الدین احمد بن عبد الحلیم ابن تیمیۃ الحنبلی، **الصارم المسلول علی شاتم الرسول** ﷺ (بیروت: دار الکتاب العربی، ۲۰۰۵م)

محمد امین ابن عابدین الشامی الحنفی، **تنبیہ الولاۃ و الحکام علی أحکام شاتم خیر الأنام أو أحد أصحابہ الکرام علیہ و علیہم الصلاۃ و السلام، فی مجموعۃ رسائل ابن عابدین** (دمشق: المکتبۃ الھاشمیۃ، ۱۳۲۵ھ)

اختیار کرلے تو فقہاء اس پر مرتد کے احکام کا اطلاق کرتے ہیں۔ جیسے کوئی مسلمان مرتد ہو کر دار الحرب میں اقامت اختیار کرے تو دارالاسلام میں اسے میت متصور کیا جاتا ہے ایسے ہی اس ذمی کی بیوی بھی نکاح کی قید سے آزاد ہو جائے گی اور اس کا مال اس کے ورثاء میں تقسیم کردیا جائے گا۔ بدایۃ المبتدی میں مذکور ہے:

و اذا نقض الذمی العهد فهو بمنزلة المرتد ۔ (۶۴)

[اور جب ذمی نے معاہدہ توڑ دیا تو اس کی حیثیت مرتد کی سی ہوگئی۔]

البتہ اس میں اور مرتد میں ایک لحاظ سے فرق کیا جاتا ہے، اور وہ یہ کہ مرتد گرفتار ہو جائے تو اسے سزائے موت دی جاتی ہے جبکہ عقد ذمہ توڑنے والے اس شخص کو گرفتاری کے بعد سزائے موت نہیں دی جائے گی کیونکہ اس کا یہ فعل سزائے موت کا موجب نہیں تھا۔ واضح رہے کہ یہ رائے فقہائے احناف کی ہے جو اسے اس صورت میں عام اہل حرب کی قانونی پوزیشن پر رکھتے ہیں۔ فقہائے شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ شخص مرتد کی طرح سزائے موت کا مستحق ہو جاتا ہے۔

جہاں تک بغاوت کا معاملہ ہے تو بغاوت یا تو تنہا اہل ذمہ نے کی ہوگی، یا اس میں ان کے ساتھ بعض مسلمان بھی شریک ہوں گے۔ پہلی صورت میں تمام فقہاء کے نزدیک اہل ذمہ کا عقد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے۔ (۶۵) مالکیہ نے البتہ یہ استثناء ذکر کیا ہے کہ اگر اہل ذمہ کی بغاوت کا سبب مسلمان حکمران کا ظلم ہو تو اس بغاوت سے عقد ذمہ نہیں ٹوٹتا۔ (۶۶) جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس سے بھی ان کا عقد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے بشرطیکہ انہیں مسلمان باغیوں نے مجبور نہ کیا ہو۔ (۶۷) احناف کی رائے یہ ہے کہ اگر اہل ذمہ کے ساتھ مسلمان بھی بغاوت میں حصہ لیں تو ذمیوں کا عقد ذمہ نہیں ٹوٹتا۔ اس حکم کے پیچھے کارفرما قانونی اصول یہ ہے کہ اہل ذمہ کو اس صورت

۶۴۔ الهداية شرح بداية المبتدی ، کتاب السیر ، باب الجزية ، فصل و لا يجوز احداث بيعة ، ج ۲، ص ۶۰۵

۶۵۔ بدائع الصنائع ، ج ۶، ص : المغنی ، ج ۸، ص ۱۲۱؛ مغنی المحتاج ، ج ۴، ص ۱۲۸

۶۶۔ المدونة الکبری ، ج ۳، ص ۲۰۔۲۱

۶۷۔ المغنی ، ج ۸، ص ۱۲۱؛ مغنی المحتاج ، ج ۴، ص ۱۲۸

میں مسلمان باغیوں کے تابع سمجھا جاتا ہے اور مسلمان بغاوت کے باوجود مسلمان ہی رہتے ہیں، اس لیے اہل ذمہ بغاوت کے باوجود اہل ذمہ ہی رہتے ہیں۔[۶۸]

جب اہل ذمہ تنہا بغاوت کا ارتکاب کریں تو ان پر عام اہل حرب کے متعلق قانون کا اطلاق کیا جاتا ہے اور ان کے زیر تسلط علاقے کو دارالحرب قرار دیا جاتا ہے۔ تاہم جب اہل ذمہ کے ساتھ مسلمان بھی بغاوت میں حصہ لیں تو ان کے زیر تسلط علاقے کو ''دارالبغی'' قرار دیا جاتا ہے اور دارالبغی دارالاسلام کا حصہ ہوتا ہے۔ چنانچہ اس صورت میں بغاوت کرنے والوں پر بنیادی طور پر دارالاسلام کا ملکی قانون ہی لاگو ہوتا ہے۔ البتہ، جیسا کہ ہم اس کتاب کے آخری حصے میں تفصیل سے واضح کریں گے، اسلامی شریعت نے جہاد کے ضمن میں بغاوت کے لیے بعض خصوصی احکام بھی دیے ہیں جن کا اطلاق ملکی قانون کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔

فصل سوم: غیر مسلموں کے تسلط کے خلاف غیر مسلموں کی جنگ

جیسا کہ ہم ابتدا میں واضح کر چکے ہیں، فقہاء بالعموم اس مسئلے پر تفصیلی بحث نہیں کرتے۔ تاہم پچھلے ابواب میں مذکور احکام کی روشنی میں اس مسئلے کے متعلق چند بنیادی قواعد و اصول سامنے آتے ہیں۔ ان کی وضاحت یہاں کی جاتی ہے۔

اولاً: مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی جنگ میں حصہ لیں جس سے مقصود کفر و شرک کی بالادستی قائم کرنا ہو۔ چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر مسلمان کسی دارالکفر میں بطور مستامن مقیم ہوں اور اس دار پر کسی اور دارالکفر کے لوگ حملہ کریں تو مسلمان اس جنگ میں حصہ نہیں لیں گے۔ اس کی قانونی وجوہات بیان کرتے ہوئے امام سرخسی کہتے ہیں:

لأن في القتال تعريض النفس، فلا يحل ذلك الا على وجه اعلاء كلمة الله عز و جل و اعزاز الدين، و ذلك لا يوجد ههنا لأن أحكام أهل الشرك غالبة فيهم۔[۶۹]

۶۸۔ المبسوط، کتاب السیر، باب الخوارج، ج ۱۰، ص ۱۳۶

[کیونکہ جنگ میں جان کی قربانی پیش کی جاتی ہے جو صرف اللہ تعالیٰ کا کلمہ سربلند کرنے اور دین کو قوت دینے کے مقصد کے لیے ہی جائز ہے، اور اس مقصد کا حصول اس صورت میں نہیں ہو سکتا کیونکہ ان پر اہل شرک کے احکام کا غلبہ ہے۔]

ثانیاً: البتہ اگر دارالکفر میں مقیم مسلمانوں کو اپنے حقوق کے ضیاع کا اندیشہ ہو تو وہ کفر و شرک کی بالادستی کی غرض سے نہیں، بلکہ اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے لڑ سکتے ہیں۔ امام سرخسی کہتے ہیں:

الا أن يخافوا على أنفسهم من أولئك ، فحينئذٍ لا بأس بأن يقاتلوهم للدفع عن أنفسهم ، لا لاعلاء كلمة الشرك ۔(۷۰)

[البتہ جب انہیں ان لوگوں کی جانب سے اپنے خلاف اقدام کا اندیشہ ہو، تو ایسی صورت میں ان کے لیے جائز ہے کہ اپنے دفاع کے لیے، نہ کہ شرک کے کلمے کی سربلندی کے لیے، لڑیں۔]

اس سلسلے میں انہوں نے سیدنا جعفر طیار رضی اللہ عنہ کی مثال دی ہے جنہوں نے حبشہ میں قیام کے دوران میں حبشہ پر حملہ آور ہونے والوں کے خلاف نجاشی کی سربراہی میں جنگ میں حصہ لیا تھا۔

ثالثاً: اگر دارالاسلام کے مسلمانوں نے غیر مسلموں کے ساتھ اعانت و نصرت کا معاہدہ کیا ہو تو ان غیر مسلموں پر حملے کی صورت میں مسلمانوں پر ان کی مدد لازم ہوگی۔ صلح حدیبیہ کے بعد بنوخزاعہ مسلمانوں کے حلیف بنے اور بنوبکر قریش کے۔ پھر جب بنوبکر نے قریش کے ساتھ مل کر بنوخزاعہ پر حملہ کیا اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے مدد مانگی تو آپ نے ان کی مدد کی اور قریش کو الٹی میٹم دیا کہ وہ یا تو ذمہ داروں کو سزا دیں، یا ان کی حمایت سے دستکش ہوں، یا جنگ کے لیے تیار ہو جائیں۔ ان کی جانب سے جنگ کے لیے آمادگی ظاہر کرنے پر آپ نے مکہ پر چڑھائی کی اور یہی فتح مکہ کا سبب بنا۔ و الله تعالىٰ أعلم!

۶۹۔ ایضاً، باب نكاح أهل الحرب و دخول التجار اليهم بأمان ، ج ۱۰، ص ۱۰۶

۷۰۔ ایضاً

بائیسواں باب:

دہشت گردی، فوجداری قانون اور قانونِ جنگ

معاصر دنیا میں دہشت گردی (Terrorism) کے لفظ کا استعمال انتہائی کثرت سے ہوتا ہے لیکن اس کے مفہوم پر بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض لوگ ریاستی نظم کے خلاف یا اس سے آزاد ہو کر کی جانے والی ہر مسلح کوشش کو دہشت گردی قرار دیتے ہیں اور اس بنا پر دہشت گردی کی ''تاریخ'' کو بہت دور تک لے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر کئی لوگ اس ضمن میں ان یہودی ''خنجر زنوں'' (Sicarii) کا ذکر کرتے ہیں جو فلسطین پر رومی قبضے کے دوران میں رومی سرکاری عہدیداروں کو قتل کرنے کے لیے خود اپنی جان پر بھی کھیل جاتے تھے۔[۱] یہودی ''انتہا پسندوں'' (Zealots) کا بھی اس ضمن میں ذکر کیا جاتا ہے۔[۲] پھر چونکہ سیدنا مسیح علیہ السلام کے ایک حواری کے نام کے ساتھ بھی Zealot کا لفظ لگا ہوا تھا[۳] اس لیے بعض لوگوں نے سیدنا مسیح علیہ السلام کی دعوت کو بھی حکومت کے خلاف انقلاب اور بغاوت کی تحریک قرار دیا۔[۴]

۱۔ دہشت گردی کے موضوع پر مختلف زاویہ ہائے فکر کے مقالات کے اچھے مجموعے کے لیے دیکھیے:

James P. Sterba (ed.), *Terrorism and International Justice* (New York: Oxford University Press, 2003).

۲۔ Zealots کا نام ان انقلابی یہودیوں کو دیا گیا جنھوں نے رومی حکمرانوں کی جانب سے فلسطین میں مردم شماری کے حکم پر ان کے خلاف مزاحمت کا سلسلہ شروع کیا اور پھر لوگوں کو مجبور کرنے لگے کہ حکومت کو ٹیکس ادا کرنا خدا کے خلاف بغاوت ہے۔ پھر ان لوگوں نے رومی افسروں اور ان کا ساتھ دینے والے یہودی سربرآوردہ لوگوں کو قتل کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔ یہ لوگ سیدنا مسیح علیہ السلام کے ہم عصر تھے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

J. D., Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco: Harper, 1994);

A. Richardson, *The Political Christ* (London: SCM, 1973)

۳۔ اناجیل میں سیدنا مسیح علیہ السلام کے ایک حواری کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے: ''شمعون جو زیلوتیس کہلاتا تھا۔'' (انجیل لوقا: باب ۶، آیت ۱۵)

۴۔ کمال صلیبی نے اپنی کتاب The Bible Came from Arabia میں پہلے یہ دعویٰ پیش کیا کہ ''سرزمین موعود'' فلسطین میں نہیں بلکہ موجودہ سعودی عرب میں پائی جاتی ہے۔ اس نے اس نظریے پر مزید

خوارج کا بھی اس سلسلے میں خصوصی طور پر نام لیا جاتا ہے جنہوں نے پہلے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کی، پھر سیدنا علی رضی اللہ عنہ، سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ اور سیدنا عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے کے لیے مشن تشکیل دیے۔(۵) حسن بن صباح کے تیار کردہ فدائین یا حشاشین (Assassins) کا بھی اس ضمن میں خصوصی طور پر ذکر کیا جاتا ہے جن کے متعلق عام طور پر مشہور تھا کہ وہ حشیش کے نشے میں ڈوب کر جنت کے نظارے دیکھتے اور پھر اس جنت کے حصول کے لیے کسی مخصوص شخص کو قتل کرنے کے مشن پر روانہ ہو جاتے۔(۶)

دلائل Secrets of the Bible میں پیش کیے۔ایک تیسری کتاب Conspiracy in Jerusalem میں اس نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ قرآن جس عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر کرتا ہے' وہ اناجیل کے ''یسوع ناصری'' سے مختلف شخصیت تھی اور یہ کہ یسوع ناصری کے آباواجداد کا تعلق بھی سعودی عرب سے تھا، نہ کہ فلسطین سے۔ اس مؤخر الذکر کتاب میں وہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ یسوع ناصری کا اصل میں مشن یہ تھا کہ رومیوں کے خلاف یہودیوں کو بغاوت پر ابھاریں تاکہ وہ اپنے آباواجداد کا تخت حاصل کر سکیں! اس سلسلے میں وہ جو دلائل پیش کرتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ یسوع ناصری کے قریبی دوستوں میں ایک ''زیلوتی'' تھا اور زیلوتی روم کے باغی تھے۔

Conspiracy in Jerusalem (London: Tauris & Co., 1988).

ایک نسبتاً بہتر تجزیے کے لیے دیکھیے:

Reza Aslan, *Zealot: The Life and Time of Jesus of Nazareth* (New York: Random House, 2013).

۵۔ جہاد اور دہشت گردی پر بحث کے ضمن میں مغربی مصنفین عموماً خوارج کا ذکر ضرور کرتے ہیں۔مثال کے طور پر دیکھیے:

Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (London: Weidenfield and Nicholson, 2003);
John Kelsay, *Arguing the Just War in Islam* (Harvard University Press, 2007);
John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford University Press, 2002).

۶۔ خودکش حملہ آوروں، دہشت گردوں اور ''حشیشین'' کے درمیان مشابہت کے متعلق مشہور مستشرق

مغربی دنیا میں قومی ریاستوں کے وجود میں آنے کے بعد یہ اصطلاح بالخصوص انقلاب فرانس کے ضمن میں روا رکھے جانے والے مسلسل ''عہد دہشت'' (Reign of Terror) کے لیے استعمال کی گئی۔(۷) جب مغربی طاقتوں نے ایشیا اور افریقہ پر قبضہ کیا تو اس قبضے کے خلاف کی جانے والی ہر مزاحمت کو دہشت گردی کا نام دیا گیا۔ تاہم، جیسا کہ بیسویں باب میں واضح کیا گیا، وقت کے ساتھ جب کئی ریاستیں آزاد ہو گئیں اور اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی میں ان نوآزاد ریاستوں کی اکثریت ہو گئی تو جنرل اسمبلی نے حق خود ارادیت کو تمام انسانوں کا بنیادی حق تسلیم کرانے میں اہم کردار ادا کیا۔ کئی قراردادوں میں اسمبلی نے طے کیا ہے کہ حق خود ارادیت کی جدوجہد کرنے والوں کے خلاف ریاستی جبر کا استعمال ناجائز ہے۔ اسی طرح ان قراردادوں میں طے کیا گیا ہے کہ آزادی کی جدوجہد اگر اقوام متحدہ کے منشور اور بین الاقوامی قانون کے اصول عامہ کے مطابق ہو تو جائز ہے اور ان کی مدد بھی جائز ہے۔ یہیں سے یہ بحث شروع ہوئی کہ کیا جنگ آزادی اور دہشت گردی میں فرق کیا جا سکتا ہے؟ اور یہی اس بات کا بنیادی سبب ہے کہ اب تک بین الاقوامی قانون میں دہشت گردی کی متفقہ تعریف وجود میں نہیں آسکی۔ مغربی ممالک ریاست کے خلاف مزاحمت کی ہر صورت کو دہشت گردی قرار دینا چاہتے ہیں، جبکہ ترقی پذیر ممالک آزادی کی تحریکوں کو دہشت گردی کی تعریف سے مستثنیٰ قرار دینا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم بیسویں باب کے آخر میں اشارہ کر چکے، آزادی کی تحریک اور دہشت گردی میں کوئی لازم و ملزوم کا تعلق نہیں ہے۔ آزادی کی مسلح جدوجہد دہشت گردی کے ارتکاب کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح دہشت گردی مسلح جدوجہد آزادی تک ہی محدود نہیں، ریاستیں بھی دہشت گردی کا ارتکاب کرتی ہیں اور آزادی کے بجائے کسی اور مقصد کی خاطر بھی دہشت گردی کی جا سکتی ہے۔ پس دہشت گردی کی معروضی تعریف ممکن ہے اگر ذاتی تعصب اور پسند ناپسند سے بالاتر ہوا جائے۔ اس باب میں اسی حقیقت کی وضاحت کی جائے گی۔

برنارڈ لوئیس کی رائے کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (London: Weidenfield and Nicholson, 1967).

۷۔ Sterba, *Terrorism and International Justice*, pp 2-3 .

فصل اول: دہشت گردی کی تعریف

۲۰۰۱ء میں افغانستان پر امریکی حملے کے دوران میں جناب جاوید احمد غامدی سے ایک انٹرویو لیا گیا جس میں انہوں نے افغانستان پر امریکی حملے کو دہشت گردی قرار دینے سے واشگاف الفاظ میں انکار کیا اور اپنی جانب سے دہشت گردی کی یہ تعریف پیش کی:

''غیر مقاتلین (Non-combatants) کی جان، مال یا آبرو کے خلاف غیر علانیہ تعدی دہشت گردی ہے''۔(۸)

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب غامدی صاحب دہشت گردی کو جنگ اور قتال کے تناظر اور سیاق میں ہی دیکھ رہے ہیں کیونکہ مقاتلین و غیر مقاتلین کی اصطلاحات قانونِ جنگ کے تحت ہی استعمال ہوتی ہیں۔ یہ اس تعریف کی بنیادی کمزوری ہے کیونکہ دہشت گردی کا ارتکاب حالتِ جنگ کے علاوہ حالتِ امن میں بھی کیا جاتا ہے اور اسی وجہ سے یہ صرف قانونِ جنگ کا ہی نہیں بلکہ عام فوجداری قانون کا بھی مسئلہ ہے۔

غامدی صاحب نے مزید یہ قرار دیا کہ بعض اوقات دہشت گردی کا ارتکاب مقاتلین کے خلاف بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس کی وضاحت انہوں نے ان الفاظ میں کی:

''اگر مسلح افواج بھی برسرِ جنگ نہیں ہیں تو ان پر بھی غیر علانیہ حملہ دہشت گردی قرار پائے گا''۔(۹)

بہ الفاظِ دیگر جاوید صاحب کے نزدیک دہشت گردی ''غیر علانیہ تعدی'' کو کہا جاتا ہے، خواہ اس کا ارتکاب غیر مقاتلین کے خلاف کیا جائے، یا ان مقاتلین کے خلاف جو برسرِ جنگ نہ ہوں۔ ان کی اس تعریف پر راقم الحروف نے تنقید کی کہ یہ جامع نہیں ہے کیونکہ اگر غیر مقاتلین کے خلاف غیر علانیہ

۸۔ ''جہاد اور دہشت گردی: مدیر 'اشراق' سے روزنامہ 'پاکستان' کے جناب افضال ریحان کی گفتگو''۔ (ماہنامہ ''اشراق'' لاہور، نومبر ۲۰۰۱ء، ص ۵۹)

جاوید غامدی صاحب کا یہ انٹرویو پہلے روزنامہ ''پاکستان'' کے ہفتہ وار میگزین میں اکتوبر ۲۰۰۱ء کو چھپا۔ اس کے بعد اس کی نوک پلک درست کر کے اسے ''اشراق'' میں شائع کیا گیا۔

۹۔ ایضاً

تعدی دہشت گردی ہے تو پھر ان کے خلاف علانیہ تعدی تو بدرجۂ اولیٰ دہشت گردی کہلائے گی۔ اسی طرح مقاتلین کے خلاف علانیہ حملہ بھی بعض اوقات دہشت گردی کہلا سکتا ہے۔(۱۰) اس کے جواب میں جاوید صاحب کے شاگرد رشید جناب منظور الحسن صاحب نے جاوید صاحب کی وضع کردہ تعریف کی وضاحت ان الفاظ میں کی:

''......لفظ علانیہ میں یہ باتیں لازماً مقدر سمجھی جائیں گی:

ایک یہ کہ مخالفین کو واضح طور پر متنبہ کیا جائے کہ اگر بات نہ مانی گئی تو ان کے خلاف کاروائی ہوگی۔

دوسرے یہ کہ ''اگر وہ مقاتلین ہیں تو انہیں ہتھیار ڈالنے اور اگر غیر مقاتلین ہیں تو انہیں مطیع ہو کر یا راہ فرار اختیار کر کے جان، مال اور آبرو بچانے کا پورا موقع دیا جائے۔''(۱۱)

راقم الحروف کی رائے یہ تھی کہ اس توضیح کے بعد بھی جاوید صاحب کی وضع کردہ تعریف ناقص رہتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر کسی گروہ نے بیچ بازار میں برسرِ عام اعلان کر کے کہا کہ لوگ اگر دوکان بند کر کے گھروں میں نہیں جائیں گے تو وہ ان پر فائرنگ کر دیں گے۔ اور پھر وہ ہوائی فائرنگ کر

۱۰۔ جاوید غامدی صاحب کے ساتھ نیازمندانہ تعلق کی وجہ سے راقم نے انہیں ایک خط لکھا جو مضمون یا مقالے کی صورت میں نہیں تھا، لیکن جاوید صاحب کے ایک ہونہار شاگرد منظور الحسن صاحب، جو میرے قریبی دوست بھی ہیں، نے اس خط کے بعض مندرجات کو ''اہم تحریر'' قرار دیتے ہوئے ماہنامہ ''اشراق'' (جنوری ۲۰۰۲ء) میں اس پر تبصرہ پیش کیا۔ راقم کو اس پر تعجب بھی ہوا اور افسوس بھی کہ یہ خط اشاعت کی غرض سے نہیں لکھا گیا تھا، پھر اگر اسے شائع ہی کرنا تھا تو پورا شائع کر دیتے۔ ادھر ادھر سے چند اقتباسات پیش کر کے ان پر تبصرہ راقم کو نامناسب لگا۔ اس کے بعد راقم نے ''دہشت گردی کی تعریف'' کے موضوع پر جاوید صاحب کی رائے پر تفصیلی تنقید پیش کی جو ''اشراق'' (مارچ ۲۰۰۲ء) میں چھپ گئی۔ اس کے ساتھ ہی اس مضمون پر منظور الحسن صاحب کی تنقید بھی چھپی تھی۔ راقم نے محسوس کیا کہ کئی اہم امور پر منظور صاحب نے بحث سے پہلو تہی کی ہے اس لئے اس پر ایک اور تنقیدی مضمون لکھ کر ان کو بھیج دیا لیکن یہ مضمون انہوں نے شائع نہیں کیا اور یوں یہ مکالمہ ادھورا ہی رہا۔ اس مکالمے کا ایک اہم موضوع یہ تھا کہ جاوید صاحب کے نزدیک مقاتلین پر صرف غیر علانیہ حملوں کو ہی دہشت گردی کہا جا سکتا ہے جبکہ راقم کے نزدیک بعض صورتوں میں مقاتلین پر علانیہ حملہ بھی دہشت گردی متصور ہو سکتا ہے۔

۱۱۔ منظور الحسن، ''دہشت گردی''، ماہنامہ اشراق، لاہور، مارچ ۲۰۰۲ء، ص ۳۶

دیتے ہیں جس سے کوئی زخمی یا ہلاک نہیں ہوا تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہوگی؟ یا اگر انہوں نے ہوائی فائرنگ بھی نہیں کی لیکن صرف اسلحہ کی نمائش کی اور فائرنگ کی دھمکی دی تو کیا اسے دہشت گردی نہیں کہا جائے گا؟ اسی طرح اگر کہیں مقاتلین کے خلاف کاروائی ہو رہی ہے اور علانیہ ہو رہی ہے اور غیر مقاتلین ان سے کوسوں دور محفوظ مقامات جیسے ہسپتال، ریڈ کراس کے دفاتر، خوراک کے گودام، سکول کی عمارت وغیرہ میں مقیم ہیں مگر عین ہسپتالوں اور سکولوں وغیرہ شہری آبادی پر بمباری کی گئی تو کیا یہ دہشت گردی نہیں ہوگی؟ غامدی صاحب کا موقف یہ تھا کہ افغانستان پر امریکی حملہ دہشت گردی نہیں تھا اور اس کی دلیل انھوں نے یہ دی تھی:

''اس میں عام شہریوں کو دانستہ ہدف تو نہیں بنایا جا رہا۔ باقی یہ معاملہ دنیا کی ہر جنگ میں ہوتا ہے یعنی ایسی کسی جنگ کی ضمانت نہیں دی جا سکتی جسمیں عام شہریوں کی جان و مال کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ انہیں دانستہ ہدف نہ بنایا جائے۔''(۱۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر غیر مقاتلین کو دانستہ ہدف بنایا جائے (اور دیگر ضروری عناصر بھی ہوں) تو کاروائی دہشت گردی قرار پائے گی۔ اسی وجہ سے میں نے اپنی تنقید میں کہا تھا کہ غیر مقاتلین کے خلاف طاقت کے استعمال میں اصل اہمیت علانیہ یا غیر علانیہ کی نہیں بلکہ دانستہ یا غیر دانستہ، یا جائز و ناجائز کی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ کس طرح ثابت کیا جائے گا کہ غیر مقاتلین پر حملہ دانستہ کیا گیا ہے یا غیر دانستہ؟ اور وہ اصلاً ہدف بنائے گئے یا مقاتلین پر حملہ کرتے ہوئے غیر مقاتلین ضمناً (Collaterally) غیر ارادی طور پر (Unintentionally) نشانہ بن گئے؟ تو یہ کوئی پیچیدہ مسئلہ نہیں ہے۔ حملہ آور کے قول اور فعل دونوں کو مدنظر رکھ کر حالات و قرائن کی گواہی کے مطابق اسی طرح فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ دنیا کے ہر معاملے میں کیا جاتا ہے۔

یوناہ الیگزینڈر (Yonah Alexender)، جنھیں دہشت گردی سے متعلق امور کا ماہر سمجھا جاتا ہے، دہشت گردی کی تعریف ان الفاظ میں دیتے ہیں:

''دہشت گردی یہ ہے کہ عام شہری آبادی اور تنصیبات کے خلاف تشدد کا استعمال اس طرح کیا جائے کہ لوگوں میں ایک عمومی خوف کا احساس پیدا ہو اور اس طرح کوئی سیاسی مقصد حاصل کیا

۱۲۔ ''جہاد اور دہشت گردی''، ص ۶۱

جا سکے۔"(۱۳)

اس تعریف کی خوبی یہ ہے کہ اس میں دہشت گردی کے نتیجے -عمومی خوف کا احساس- پر زور دیا گیا ہے۔ اس عمومی خوف کے احساس کی وضاحت میں ایک اور محقق رچرڈ کلٹر بک (Richard Clutterbuck) کا کہنا ہے کہ دہشت گردی ایک تماشا ہے جس کا اصل نشانہ زخمی یا ہلاک ہونے والا نہیں بلکہ تماشا دیکھنے والے ہوتے ہیں۔ وہ اس بات کی بڑی عمدہ وضاحت کرتے ہیں کہ عموماً دہشت گردوں کا نشانہ عام شہری کیوں بنتے ہیں:

"ایک پرانی چینی ضرب المثل اس کو اچھی طرح واضح کرتی ہے: ایک کو اس طرح قتل کردو کہ ایک ہزار خوفزدہ ہوں! ایک فوجی کا قتل اس کے دس ہزار ساتھیوں کو خوفزدہ کرنے کے بجائے بندوق اٹھا کر قاتل کی تلاش میں نکلنے پر آمادہ کرتا ہے۔ اس کے برعکس اگر کسی عام شہری کا قتل اس کے گھر کے باہر گلی میں دہشت گردوں کے ہاتھوں ہو جائے تو اس گلی کے اکثر لوگ خوفزدہ ہو جاتے ہیں کہ کہیں ایسا ہی ان کے ساتھ نہ ہو۔"(۱۴)

تاہم یوناہ کی تعریف میں بنیادی نقص یہ ہے کہ اس میں دہشت گردی کی کاروائی کو عام شہریوں تک محدود کر دیا گیا ہے، حالانکہ مقاتلین کے خلاف کی جانے والی بعض کاروائیاں بھی دہشت گردی کے ضمن میں آسکتی ہیں۔ عالمی عدالت انصاف کی سابق جج روز لین ہگنز (Rosalyn Higgins) نے اس بنا پر دہشت گردی کی تعریف ان الفاظ میں کی:

"دہشت گردی کی اصطلاح دراصل ان بالعموم ناپسندیدہ افعال کو ایک ہی عنوان کے تحت ذکر کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہے جن میں یا تو طریقہ ناجائز ہو، یا اہداف کو حملے سے قانونی تحفظ حاصل ہوتا ہے، یا یہ دونوں باتیں ان میں شامل ہوں، خواہ ان کا ارتکاب ریاست کرے یا افراد۔"(۱۵)

۱۳۔ یہ اور اس کے بعد جو تعریفات پیش کی گئی ہیں وہ زیادہ تر Alex Obot-Odora کے مقالے "Defining Terrorism" سے لی گئی ہیں۔

E Law - Mudroch University Electronic Journal of Law, vol 6, no. 1, 1999 (www.mudroch.edu.au)

۱۴۔ ایضاً

ہمارے نزدیک یہ دہشت گردی کی ایک مناسب تعریف ہے جس سے دہشت گردی کے جرم کے بنیادی عناصر سامنے آجاتے ہیں:

- حملے کے طریقے کا ناجائز ہونا (جیسے غدر (Pefidy) پرمبنی حملہ؛
- حملے کے ہدف کا قانونی طور پر محفوظ ہونا (اس میں غیر مقاتلین بھی آگئے اور وہ مقاتلین بھی جن پر حملہ ناجائز ہو)۔

انہوں نے یہ بھی وضاحت کی کہ دہشت گردی میں کبھی ان میں ایک عنصر پایا جاتا ہے اور کبھی دونوں۔ مثال کے طور پر اگر برسر جنگ مقاتلین پر جنگ کے دوران میں حملہ کیا جائے تو یہ دہشت گردی نہیں ہوگی اگر حملے کا طریقہ قانوناً جائز ہو۔ اگر کسی نے سادہ لباس میں آکر کسی مارکیٹ میں خودکش حملہ کیا تو یہاں طریقہ بھی قانوناً ناجائز ہے اور ہدف کو بھی قانونی تحفظ حاصل ہے۔ اس تعریف کی ایک اور خوبی یہ ہے کہ اس میں اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ دہشت گردی کا ارتکاب جیسے افراد کرتے ہیں، ایسے ہی اس کا ارتکاب ریاستیں بھی کرتی ہیں۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے انٹرنیشنل لاء کمیشن نے ''بنی نوع انسان کے تحفظ اور امن'' کے لیے جس قانونی ضابطے کا مسودہ تجویز کیا تھا اس میں دہشت گردی کو ''جارحیت'' کی ایک قسم کے طور پر پیش کیا گیا تھا اور کہا گیا تھا کہ ''کسی ریاست کے عہدیداروں کی جانب سے کسی دوسری ریاست میں دہشت گردی کی کاروائی کرنا یا اس کی حوصلہ افزائی کرنا'' بھی جارحیت میں شامل ہے۔ [۱۶]

تاہم جج ہگنز کی تعریف میں نقص یہ ہے کہ اس کے تحت دہشت گردی اور عام جرم میں فرق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عام جرم میں بھی یا طریقہ ناجائز ہوتا ہے، یا ہدف قانوناً محفوظ ہوتا ہے، یا یہ دونوں باتیں اس میں موجود ہوتی ہیں۔ غامدی صاحب کی وضع کردہ تعریف پر میری تنقید کے جواب میں منظور الحسن صاحب نے کہا تھا کہ اگر آپ کی بات مانی جائے تو دہشت گردی اور عام جرم میں فرق نہیں کیا جاسکے گا۔ [۱۷] اس کے جواب میں راقم نے لکھا تھا کہ عام جرم میں طاقت اور تشدد کا استعمال

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ''دہشت گردی''، ص ۵۱

ضروری نہیں ہے جبکہ دہشت گردی کا لازمی عنصر طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی ہے۔ باقی رہے وہ جرائم جن میں طاقت استعمال کی جاتی ہے یا اس کی دھمکی دی جاتی ہے تو ان میں اور دہشت گردی میں فرق کے لیے راقم نے کہا تھا کہ اگر ایسے جرم کا لازمی نتیجہ عمومی خوف کے احساس کا پیدا ہونا ہو یا یہی اس سے مقصود ہو تو یہ دہشت گردی ہوگی ورنہ نہیں۔ اس پر اعتراض کرتے ہوئے منظور صاحب نے لکھا کہ کیا آپ قتل کی دھمکی دینے والے پر قتل کی سزا نافذ کرنے کی اجازت دیں گے؟[۱۸]

اس کے متعلق میں نے عرض کیا تھا کہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔ قتل کے جرم اور دہشت گردی میں فرق ہوتا ہے۔ یقیناً قتل کا جرم اور قتل کی دھمکی دو الگ جرائم ہیں۔ مگر دہشت گردی کی دھمکی بھی دہشت گردی ہی ہوتی ہے۔ دہشت گردی دراصل دوسروں کو خوفزدہ کر کے ان کے حقوق پر تعدی ہوتی ہے۔ یہ ''خوفزدہ کر کے حقوق پر تعدی'' طاقت کے استعمال کے ذریعے بھی ہو سکتی ہے اور اس کی دھمکی کے ذریعے بھی۔ البتہ پہلی صورت میں سزا سخت ہوگی اور دوسری صورت میں نسبتاً کم۔ تاہم سزاؤں میں فرق کی وجہ سے جرم کی ماہیت (Nature) میں تبدیلی نہیں ہوگی بلکہ صرف درجے (degree) کا ہی فرق ہوگا۔[۱۹]

ایک اور ماہر قانون برائن جینکنز (Brian Jenkins) بڑے دلچسپ انداز میں دہشت گردی کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> ''دہشت گردی کی تمام صورتیں اصلاً جرائم ہیں۔ اس کی اکثر شکلیں آداب القتال کی خلاف ورزی پر مبنی ہوتی ہیں۔ تمام صورتوں میں طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی شامل ہوتی ہے اور اس کے ساتھ کوئی مطالبہ ہوتا ہے۔ عموماً اس کاروائی کا نشانہ غیر مسلح شہری ہوتے ہیں۔ محرکات ہمیشہ سیاسی ہوتے ہیں۔ کاروائی اس طرح کی جاتی ہے کہ اسے بڑی شہرت حاصل ہو۔ کاروائی کرنے والے عموماً کسی منظم گروہ کے رکن ہوتے ہیں، اور عام مجرموں کے برعکس کاروائی کی ذمہ داری قبول کرتے ہیں۔ اخیراً دہشت گردی کی کاروائی میں لازماً یہ عنصر موجود ہوتا ہے کہ کاروائی کے نفسیاتی

۱۸۔ ایضاً، ص ۵۳

۱۹۔ نہ جانے کیوں اہل اشراق نے اس بحث سے پہلو تہی کی راہ اختیار کی اور میرے اس دوسرے مضمون بعنوان ''دہشت گردی کی تعریف: توضیح مزید'' کو شائع نہیں کیا۔

اثرات اس کے فوری مادی نقصانات سے زیادہ ہوں۔"(۲۰)

اس تعریف کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں دہشت گردی کی بعض ایسی صفات ذکر کی گئی ہیں جو "کلی" یا "لازمی" ہیں، یعنی وہ دہشت گردی کی ہر کاروائی میں پائی جاتی ہیں، جبکہ بعض ایسی خصوصیات بھی ذکر کی گئی ہیں جو "اکثری" یا "عمومی" ہیں جو عام طور پر تو پائی جاتی ہیں مگر بعض اوقات دہشت گردی کی کاروائی ان کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے۔ پہلے کلی صفات پر نظر دوڑائیے:

۱۔ دہشت گردی کی تمام صورتیں اصلاً جرائم ہیں۔

۲۔ تمام صورتوں میں طاقت کا استعمال یا اس کی دھمکی شامل ہوتی ہے۔

۳۔ تمام صورتوں میں طاقت کے استعمال یا اس کی دھمکی کے ساتھ کوئی مطالبہ ہوتا ہے۔

۴۔ محرکات ہمیشہ سیاسی ہوتے ہیں۔

۵۔ کاروائی اس طرح کی جاتی ہے کہ اسے بڑی شہرت حاصل ہو۔

۶۔ دہشت گردی کی کاروائی میں لازماً یہ عنصر موجود ہوتا ہے کہ کاروائی کے نفسیاتی اثرات اس کے فوری مادی نقصانات سے زیادہ ہوں۔

اب دہشت گردی کی ان صفات پر نظر ڈالیے جو اکثری ہیں:

۱۔ اس کی اکثر شکلیں آداب القتال کی خلاف ورزی پر مبنی ہوتی ہیں۔

۲۔ عموماً اس کاروائی کا نشانہ غیر مسلح شہری ہوتے ہیں۔

۳۔ کاروائی کرنے والے عموماً کسی منظم گروہ کے رکن ہوتے ہیں۔

۴۔ کاروائی کرنے والے عموماً عام مجرموں کے برعکس کاروائی کی ذمہ داری قبول کرتے ہیں۔

ہمیں اس تعریف سے بنیادی طور پر اتفاق ہے تاہم دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے:

اولاً یہ کہ دہشت گردی کی کاروائی کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ کسی تنظیم کے ارکان کریں۔ اس کا ارتکاب کوئی فرد بھی کرسکتا ہے اور ریاست بھی۔

ثانیاً یہ کہ دہشت گردی کی کاروائی کی ذمہ داری قبول کرنے کی روایت اب دم توڑ رہی ہے۔ ذمہ داری اس لیے قبول کی جاتی تھی کہ جس مقصد کے لیے وہ کاروائی کی جاتی تھی اس کی طرف لوگوں

۲۰۔ Alex Obot-Odora, Defining Terrorism

کی توجہ ہو۔ تاہم اب ایسا نہیں کیا جاتا جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس قسم کی کاروائی کے نتیجے میں لوگوں کی ہمدردیاں دہشت گردوں کے مقصد کے بجائے دہشت گردی کا نشانہ بننے والوں کے ساتھ ہو جاتی ہیں۔(٢١) دوسری وجہ یہ ہے کہ دہشت گردی کا مقصد چند لوگوں کو دہشت زدہ کرنا ہوتا ہے اور یہ مقصد بسا اوقات یوں حاصل کیا جاتا ہے کہ کاروائی کرنے والے ''نامعلوم حملہ آور'' کی صورت میں پراسرار دشمن بن جائیں۔(٢٢)

اس ساری بحث سے معلوم ہوا کہ دہشت گردی اس فعل کو کہتے ہیں جس میں قانوناً ناجائز طریقے سے طاقت کا استعمال کیا جائے یا اس کی دھمکی دی جائے، یا جس کا طریقہ تو جائز ہو مگر اس کا ہدف وہ لوگ ہوں جن کو قانوناً حملے سے تحفظ حاصل ہو، خواہ وہ جنگجو ہوں یا شہری، اور اس فعل کا لازمی نتیجہ یہ ہو کہ معاشرے یا اس کے کسی مخصوص طبقے میں عمومی طور پر خوف کا احساس پیدا ہو جائے، خواہ اس کا ارتکاب افراد کریں، یا ان کی تنظیم، یا کوئی حکومت۔

یہ صحیح ہے کہ بین الاقوامی قانون نے دہشت گردی کی متفقہ تعریف نہیں پیش کی مگر حملے کی چند صورتیں ایسی ہیں جن کو قانوناً دہشت گردی قرار دیا ہے، مثلاً:

١۔ شہری آبادی یا تنصیبات پر حملہ؛

٢۔ شہری ہوابازی کے طیاروں کو اغوا کرنا؛

٣۔ شہریوں یا جنگجوؤں کو یرغمال بنانا؛

٤۔ جنگجوؤں پر ان لوگوں کا حملہ جو شہریوں کے بھیس میں ہوں؛

٥۔ جنگجوؤں پر زہریلی گیسوں اور کیمیاوی ہتھیاروں کا استعمال وغیرہ۔(٢٣)

٢١۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Rafiuddin Ahmed et al. (ed.), *Terrorism* (Islamabad: Islamabad Policy Research Institute, 2001), p. 28.

٢٢۔ ایضاً

٢٣۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:

Mushtaq, *Use of Force for the Right of Self-determination*, pp 88-97 and 121-35.

ہم اس کتاب کے تیسرے حصے میں تفصیل سے واضح کر چکے ہیں کہ یہ تمام امور جس طرح بین الاقوامی قانون کے تحت ناجائز ہیں اسی طرح اسلامی شریعت کے تحت بھی حرام ہیں۔اگلی فصل میں ہم دہشت گردی کے جرم کی شرعی تکییف کی کوشش کریں گے۔

فصل دوم: دہشت گردی کا جرم اور شریعت

بعض اہل علم نے یہ رائے پیش کی ہے کہ دہشت گردی کا جرم حرابہ کی تعریف میں داخل ہے۔

مولانا امین احسن اصلاحی کہتے ہیں:

> ''قانون کی خلاف ورزی کی ایک شکل تو یہ ہے کہ کسی شخص سے کوئی جرم صادر ہو جائے تو اس صورت میں اس کے ساتھ شریعت کے عام ضابطہ حدود و تعزیرات کے تحت کاروائی کی جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لینے کی کوشش کرے۔اپنے شر و فساد سے علاقے کے امن و نظم کو درہم و برہم کردے،لوگ اس کے ہاتھوں اپنی جان، مال، عزت و آبرو کی طرف سے ہر وقت خطرے میں مبتلا رہیں۔قتل، ڈکیتی، رہزنی، آتش زنی، اغواء، زنا، تخریب ترہیب اور اس نوع کے سنگین جرائم حکومت کے لیے لاء اور آرڈر کا مسئلہ پیدا کر دیں''۔(۴۴)

مولانا اصلاحی نے یہ رائے آیت حرابہ کی تفسیر کے ضمن میں پیش کی ہے اور اسی بنیاد پر انہوں نے قرار دیا تھا کہ رجم کی سزا زانی محصن کے لیے نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کے لیے ہے جو زنا کو عادت یا پیشہ بنائیں یا زنا بالجبر کا ارتکاب کریں۔ان کے شاگرد جناب جاوید احمد غامدی نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے:

> ''محاربہ اور فساد فی الارض، یعنی اللہ اور رسول سے لڑنے اور ملک میں فساد برپا کرنے کے معنی ان آیات میں یہی ہو سکتے ہیں کہ کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے اور پوری جرأت و جسارت کے ساتھ اس نظام حق کو درہم برہم کرنے کی کوشش کرے جو شریعت کے تحت کسی خطہ ارض میں قائم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک اسلامی حکومت میں جو لوگ زنا بالجبر کا ارتکاب کریں یا بدکاری کو پیشہ بنالیں یا کھلم کھلا اوباشی پر اتر آئیں یا اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی

۴۴۔ تدبر قرآن، ج ۲، ص ۵۰۵

کی بنا پر شریفوں کی عزت و ناموس کے لیے خطرہ بن جائیں یا اپنی دولت و اقتدار کے نشے میں غریبوں کی بہو بیٹیوں کو سر عام رسوا کریں یا نظم حکومت کے خلاف بغاوت کے لیے اٹھ کھڑے ہوں یا قتل و غارت، ڈکیتی، رہزنی، اغوا، دہشت گردی، تخریب، ترہیب اور اس طرح کے دوسرے سنگین جرائم سے حکومت کے لیے امن و امان کا مسئلہ پیدا کریں وہ سب اسی محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرم قرار پائیں گے''۔(۲۵)

یہ رائے ایک نئی اپچ کہلائی جاسکتی ہے مگر، جیسا کہ ہم دوسرے مقام پر تفصیل سے واضح کر چکے ہیں، اس کو قبول کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اسلامی قانون کے پورے ڈھانچے کی از سر نو تعمیر کی جائے۔(۲۶) پہیہ نئے سرے سے ایجاد کرنے کے بجائے کوشش یہ کرنی چاہیے کہ جس قانونی نظام کو مسلمان اہل علم نے صدیوں کی محنت سے تعمیر کیا اور اس کے اندرونی تضادات کے ختم کرنے کی جستجو کی، اس کے قانونی اثرات کی توضیح میں عمریں صرف کیں، اس کے اندر رہتے ہوئے دہشت گردی کے جرم کی جگہ اور حیثیت معلوم کی جائے۔

فقہاء نے جس طرح اسلام کا فوجداری قانونی نظام تعمیر کیا ہے اس کے مطابق فساد فی الأرض کی ایک خاص قسم کو ہی حرابہ کہا جاسکتا ہے۔ مولانا اصلاحی اور جناب غامدی کی آرا کو بنیاد بناتے ہوئے مشہور کیس ''بیگم رشیدہ پٹیل بنام وفاق پاکستان'' میں وفاقی شرعی عدالت نے زنا بالجبر کو حرابہ قرار دیا اور سوال اٹھایا:

''کسی کے مال پر ہاتھ ڈالنا اگر محاربے کی تعریف میں شامل ہے تو کسی کی عزت لوٹ لینا اس میں کیوں شامل نہیں ہوسکتا؟ آخر ایک انسان کے پاس عزت وعفت سے بڑا سرمایہ اور یوں کسی کی عصمت دری کرنے سے زیادہ فساد اور کیا ہوسکتا ہے؟''(۲۷)

عدالت نے یہاں عزت وعفت کو ''سرمایہ'' قرار دیا ہے۔ ادب اور بلاغت کے لحاظ سے یہ کہنا

۲۵۔ ''حدود وتعزیرات''، میزان (لاہور: دارالاشراق، ۲۰۰۱ء)، ص ۲۸۴

۲۶۔ محمد مشتاق احمد، حدود وقوانین۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا تنقیدی جائزہ (مردان: مدرار العلوم، ۲۰۰۶ء)

۲۷۔ PLD 1989 FSC 95 at 127

شاید مناسب بھی ہے اور جذبات کو اپیل بھی کرتا ہے، لیکن قانونی لحاظ سے اسے سرمایہ قرار دینے پر کئی سوالات اٹھتے ہیں۔ مثال کے طور پر عدالت نے یہ بحث نہیں کی کہ اسے مال متقوم سمجھا جائے گا یا غیر متقوم؟ اگر غیر متقوم ہو تو اس کو حرابہ کے تحت کیسے لایا جا سکتا ہے؟ اور اگر متقوم ہو تو کیا یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس سرمائے کے اتلاف پر ضمان بھی عائد کیا جائے گا؟ اگر ہاں تو اس تقویم کا معیار کیا ہوگا؟ یہ اور اس طرح کے کئی سوالات اور بھی پیدا ہوتے ہیں اور عدالت کا یہ فیصلہ اندرونی تضادات کی ایک روشن مثال بن گیا ہے۔

ہم نے ایک دوسرے مقام پر تفصیل سے حدود جرائم اور سزاؤں کے نظام پر بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ حدود سزائیں تو صرف بعض مخصوص جرائم کی مخصوص سزائیں ہیں جو صرف اسی وقت دی جا سکتی ہیں جب وہ جرائم ایک مخصوص ضابطے کے تحت ثابت کیے جائیں۔ نیز ان جرائم کے سلسلے میں ملزموں کو بعض مخصوص اضافی رعایتیں حاصل ہوتی ہیں، جن کی بنا پر ان سزاؤں کا نفاذ شاذونادر ہی ممکن ہوتا ہے۔ یہ سزائیں فقہاء کی تقسیم کے مطابق حقوق اللہ سے متعلق ہیں اور ان کے لیے ایک مخصوص قانون ہے۔ فرد کے حقوق پر عدوان کو فقہاء نے تعزیر کا نام دیا ہے اور اس کے لیے حدود کی بہ نسبت ہلکی شرائط رکھی گئی ہیں لیکن اس کے باوجود وہ ایک نہایت محدود دائرے سے تعلق رکھنے والی سزائیں ہیں۔ وہ جرائم جن کا اثر چند افراد تک محدود نہیں ہوتا بلکہ معاشرے کا ایک بڑا حصہ ان سے متاثر ہوتا ہے، بہ الفاظ دیگر جو فساد فی الأرض کا باعث بنتے ہوں، ان کو فقہاء نے ''حقوق الامام'' یعنی حکمران کے حقوق سے متعلق قرار دے کر ''سیـــاسة'' کے قاعدے کے تحت حکمران کو ان کے تدارک، سدباب اور ان کے لیے سزائیں تجویز کرنے کے اختیارات دیے۔ فی الحقیقت یہی سیاسہ کا تصور ہے جس کے ذریعے دہشت گردی کے جرم کے خلاف شرعی قواعد کی روشنی میں مناسب قانون سازی کی جا سکتی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

فالسیاسة استصلاح الخلق بارشادھم الی الطریق المنجی فی الدنیا و الآخرة۔ (۲۸)

۲۸۔ ردالمحتار، کتاب الحدود، ج ۳، ص ۱۶۲۔ آگے ابن عابدین نے ایک اور تعریف نقل کی ہے:

السیاسة تغلیظ جنایة لها حکم شرعی حسماً لمادة الفساد۔ (ایضاً)

[پس سیاسة سے مراد یہ ہے کہ لوگوں کو دنیا و آخرت میں نجات دینے والا راستہ دکھا کر ان کی اصلاح کی جائے۔]

ابن نجیم نے یہی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

و ظاهر كلامهم ههنا أن السياسة : هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها و ان لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي۔(۲۹)

[یہاں فقہاء کے کلام کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ سیاسة سے مراد حاکم کا وہ اقدام ہے جو وہ کسی مصلحت کی بنیاد پر اٹھائے خواہ اس مخصوص فعل کے لیے کوئی خاص نص نہ پائی جائے۔]

یوں سیاسة کا تصور کافی وسیع مفہوم کا حامل ہے۔ تاہم بالخصوص فوجداری قانون کے حوالے جب اس اصطلاح کا استعمال ہوتا ہے تو اس سے مراد وہ سزائیں ہیں جو حاکم شرعی قواعد کی روشنی میں فساد فی الارض کے خاتمے کے لیے مقرر کرتا ہے۔ اس قاعدے کے تحت حکمران کو صرف سزا دینے ہی کا اختیار حاصل نہیں ہے بلکہ جرائم کی روک تھام کے لیے بھی وہ مناسب احتیاطی اقدامات (preventive measures) اٹھا سکتا ہے۔ چنانچہ فقہائے احناف سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی جانب سے نصر بن حجاج کی مدینہ سے جلاوطنی کے اقدام کو بھی سیاسة قرار دیتے ہیں کیونکہ اگرچہ نصر نے

[سیاسة کسی ایسے جرم کی، جس کے متعلق شرعی حکم موجود ہو، سخت سزا کو کہتے ہیں جو فساد کے خاتمے کے لئے دی جائے۔]

اس تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے ابن عابدین کہتے ہیں:

و قوله : (لها حكم شرعي) معناه انها داخلة تحت قواعد الشرع و ان لم ينص عليها بخصوصها ، فان مدار الشريعة بعد قواعد الايمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم۔ (ایضاً)

[اس تعریف میں ''جس کے لئے شرعی حکم موجود ہو'' سے مراد یہ ہے کہ سیاسة کا اختیار شرعی قواعد کے ماتحت ہوگا خواہ اس کے لئے خصوصی طور پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، کیونکہ ایمان کی پختگی کے بعد شریعت کا مدار اسی پر ہے کہ دنیا سے فساد کا خاتمہ کیا جائے۔]

۲۹۔ البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، كتاب الحدود (بیروت: دار المعرفة، تاریخ ندارد)، ج ۵، ص ۱۱

کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا تھا لیکن اس بات کا قوی اندیشہ وجود میں آ گیا تھا کہ اس کے حسن کی وجہ سے کوئی خاتون فتنے میں پڑ جائے گی۔ (۳۰)

تاہم یہاں اس حقیقت کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ حکمران کا یہ اختیار مطلق نہیں ہے بلکہ اسے عدل کے متعلق اسلامی قانون کے قواعد عامہ کے تحت ہی اس اختیار کا استعمال کرنا ہوگا۔ بصورت دیگر اس کے اقدام کو سیاسة ظالمة قرار دیا جائے گا اور اس حکم کا ماننا جائز نہیں ہوگا۔ حموی کہتے ہیں:

السیاسة شرع مغلظ ، و هی نوعان : سیاسة ظالمة ، فالشریعة تحرمها ، و سیاسة عادلة تخرج الحق من الظالم و توصل الی المقاصد الشرعیة ، فالشریعة توجب المصیر الیها و الاعتماد فی اظهار الحق علیها ۔و هی باب واسع ۔ (۳۱)

[سیاسة سخت سزا کو کہتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک سیاسة ظالمة جسے شریعت حرام ٹھہراتی ہے اور دوسری سیاسة عادلة جو ظالم سے مظلوم کا حق حاصل کرتی ہے اور مقاصد شریعت کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے، پس شریعت اس سیاسة پر عمل کو واجب ٹھہراتی ہے اور حق کے غلبے کے لیے اس پر انحصار کو لازم کرتی ہے۔ اور اس سیاسة کا باب بہت وسیع ہے۔]

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان چند اہم جرائم کا تذکرہ کیا جائے جن کے لیے احناف سیاسةً سزائے موت کے قائل ہیں۔

۳۰۔ روایات میں آتا ہے کہ نصر بن حجاج ایک خوبصورت نوجوان تھا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک خاتون کو شعر پڑھتے سنا:

فهل من سبیل الی خمر فأشربها   أم من سبیل الی نصر بن حجاج

اس پر آپ نے ان کو مدینہ منورہ سے دوسرے شہر بھیجنے کا حکم جاری کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ حکم اس بنیاد پر نہیں تھا اس نے کوئی جرم کیا تھا۔ بلکہ اس کا سبب صرف یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے شہر میں کوئی ناپسندیدہ واقعہ رونما نہ ہو۔ سرخسی کہتے ہیں: و الجمال لا یوجب النفی ، و لکن فعل ذلک للمصلحة ، فانه قال : و ما ذنبی یا أمیر المؤمنین ؟ قال : لا ذنب لک ، و انما الذنب لی حیث لا أطهر دار الهجرة منک ۔(المبسوط ،کتاب الحدود ،ج۹ ص۵۲)

۳۱۔ ردالمحتار ،ج۳ ص۱۶۲

ایک یہودی کی سزائے موت کا ذکر روایات میں اس طرح آیا ہے:

ان یهودیا رضخ رأس جاریة فی أوضاخ فامر رسول الله ﷺ بان یرضخ رأسه بین حجرین ـ (۳۲)

[ایک یہودی نے ایک لونڈی کا سر پتھروں سے کچل دیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان کچل دیا جائے ۔]

احناف کا موقف ہے کہ یہ سزا قصاص نہیں تھی کیونکہ قصاص کے اثبات کے لیے مجرم کا اقرار یا اس کے خلاف دو عینی گواہوں کی شہادت ضروری ہوتی ہے، جبکہ اس قتل کے مجرم کو سزا واقعاتی شہادتوں اور قرائن کی بنیاد پر سنائی گئی تھی ۔ اسی لیے احناف قصاص میں کیفیت میں مماثلت ضروری نہیں سمجھتے ۔ (۳۳) شمس الائمۃ سرخسی اس روایت کی توجیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

و تاویل الحدیث أنه أمر بذالک علی طریق السیاسة ، لکونه ساعیا فی الأرض بالفساد ، معروفا بذلک الفعل ـ بیانه فی ما روی أنهم أدرکوها و بها رمق ، فقیل لها : أ قتلک فلان ؟ فأشارت برأسها لا ـ حتی ذکروا الیهودی فأشارت برأسها أن نعم ـ و انما یعد فی مثل تلک الحالة من یکون متهما بمثل ذلک الفعل معروفا به ـ و عندنا اذا کان بهذه الصفة ،

۳۲ـ المبسوط، کتاب الدیات، ج ۲۶، ص ۱۲۲

۳۳ـ اس موقف کی ایک اور اہم دلیل یہ مشہور روایت ہے: **لا قود الا بالسیف** ـ [قصاص صرف تلوار کے ذریعے لیا جائے گا۔] صحاح ستہ میں اس حدیث کی روایت صرف ابن ماجہ نے کی ہے۔ (کتاب الدیات، باب لا قود الا بالسیف، حدیث رقم ۲۶۶۵) تاہم دیگر طرق سے اس کی روایت دیگر کتب حدیث میں کی گئی ہے۔ بعض روایات میں **لا قود الا بحدیدة**، یا **لا قود الا بسلاح** کے الفاظ آئے ہیں۔ (اس روایت کے بعض طرق کے لیے دیکھیے: **سنن الدارقطنی**، ج ۳، ص ۸۷؛ **المعجم الکبیر**، ج ۱۰، ص ۸۹؛ **مصنف ابن أبی شیبة**، ج ۵، ص ۴۳۲؛ **سنن البیهقی الکبری**، ج ۸، ص ۶۲؛ **شرح معانی الآثار**، ج ۳، ص ۱۸۳؛ **مجمع الزوائد**، ج ۶، ص ۴۵۵؛ **کنز العمال**، ج ۱۵، ص ۱۶؛ **نصب الرایة**، ج ۴، ۳۹۸)

فللامام أن يقتله بطريق السياسة ۔(۳۴)

[اور حدیث کی تاویل یہ ہے کہ آپ نے ایسا سیاسة کے طریق پر کیا کیونکہ وہ یہودی زمین میں فساد کا مرتکب تھا اور اس کے لیے معروف بھی تھا۔ اس کی وضاحت اس روایت میں ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب لوگوں نے اس خاتون کو دیکھا تو اس میں زندگی کی کچھ رمق باقی تھی۔ تو اس سے پوچھا گیا کہ کیا فلاں نے تمہیں قتل کیا؟ تو اس نے سر کے اشارے سے کہا کہ نہیں۔ یہاں تک کہ انہوں نے اس یہودی کا نام لیا تو اس نے سر کے اشارے سے کہا ہاں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کے حالات میں اسی کا نام لیا جاتا ہے جو اس قسم کے کام کے لیے بدنام اور مشہور ہو۔ اور ہمارے نزدیک جب وہ اس صفت کا حامل ہو تو حاکم کو اختیار ہے کہ اسے بطریق سیاسة قتل کر دے۔]

لواطت کے جرم کو بھی امام ابوحنیفہ زنا کے بجائے سیـــاسة کے تحت لاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کا اس جرم کی سزا کی نوعیت پر اختلاف تھا۔ چنانچہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہ رائے دی کہ لواطت کے مرتکبین کو آگ میں جلایا جائے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ غیر محصن ہوں تو سو کوڑے دیے جائیں اور محصن ہوں تو رجم کیا جائے۔ جبکہ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ کسی بلند مقام سے لڑھکایا جائے اور پھر پتھر مارے جائیں۔ اور سیدنا عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ سب سے زیادہ بدبودار جگہ میں قید کیے جائیں یہاں تک کہ بدبو کی وجہ سے وہ مر جائیں۔(۳۵)

سرخسی امام ابوحنیفہ کے موقف کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

الصحابة اتفقوا علی أن هذا الفعل ليس بزنا ، لأنهم عرفوا نص الزنا ، و مع هذا اختلفوا فی موجب هذا الفعل، و لا يظن بهم الاجتهاد فی موضع النص ۔ فكان هذا اتفاقا منهم أن هذا الفعل غير الزنا ، و لا يمكن ايجاب حد الزنا بغير الزنا ۔ بقيت هذه جريمة لا عقوبة لها فی الشرع مقدرة ، فيجب التعزير فيه يقينا ۔ و ما وراء ذلک من السياسة موكول الی رأی

۳۴۔ المبسوط، کتاب الدیات، ج ۲۶، ص ۱۲۲

۳۵۔ ایضاً، کتاب الحدود، ج ۹، ص ۹۰۔۹۱

الامام ، ان رأى شيئا من ذلك في حق فله أن يفعله شرعاً ۔(۳۶)

[صحابہ کا اس پر اتفاق ہوا کہ یہ فعل زنا نہیں ہے، کیونکہ وہ زنا کے نص سے واقف تھے اور اس کے باوجود اس فعل کی سزا میں ان کا اختلاف ہوا، اور ان کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ نص کے ہوتے ہوئے اجتہاد کریں گے۔ پس [ان کا] یہ [اختلاف] ان کی جانب سے اس امر پر اتفاق ہوا کہ یہ فعل زنا نہیں ہے۔ اور زنا کی حد کا غیر زنا کی سزا کے طور پر دینا ممکن نہیں۔ پس یہ فعل ایسا جرم ہوا جس کے لیے شرع میں کوئی مقررہ سزا نہیں۔ لیکن اس میں سزا دینا یقیناً ضروری ہے۔ اب اس سے آگے جو سیاسة ہے وہ حاکم کی رائے کے سپرد ہے۔ اگر وہ کسی حق میں ایسی کوئی رائے رکھے تو شرعاً اسے اختیار ہے کہ وہ اس پر عمل کرے۔]

اسی طرح احناف کے نزدیک زانی غیر محصن کے لیے جلاوطنی کی سزا حد میں شامل نہیں ہے اور جن بعض روایات میں زانی غیر محصن کو جلاوطن کر دینے کی سزا کا ذکر آیا ہے اسے وہ سیاسة پر محمول کرتے ہیں۔ بدایة المبتدی کے متن میں ہے:

و لا يجمع في البكر بين الجلد و النفي الا أن يرى الامام في ذلك مصلحة ، فيغربه على قدر ما يرى ۔(۳۷)

[غیر شادی شدہ زانی کی سزا میں کوڑوں اور جلاوطنی کو جمع نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ اگر امام کو اس میں مصلحت نظر آئے تو وہ اسے جس مدت تک مناسب سمجھے جلاوطن کر سکتا ہے۔]

اس عبارت کی شرح میں ہدایہ میں اس طرح کی گئی ہے:

و ذلك تعزير و سياسة ، لأنه قد يفيد في بعض الأحوال ، فيكون الرأى فيه الى الامام۔ و عليه يحمل النفي المروى عن بعض الصحابة رضى الله عنهم ۔(۳۸)

[اور یہ جلاوطنی بطور تعزیر و سیاسة کے ہوگی کیونکہ بعض حالات میں اس کا فائدہ ہوتا ہے۔ پس اس معاملے میں حتمی فیصلہ امام کا ہے۔ اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے جلاوطنی کی جو سزا مروی ہے اسے

۳۶۔ ایضاً، ص ۹۱

۳۷۔ الهداية ، كتاب الحدود ، فصل في كيفية الحد و اقامته ، ج ۲، ص ۳۴۳۔۳۴۴

۳۸۔ ایضاً، ص ۳۴۴

اسی پر محمول کیا جائے گا۔]

اسی طرح اپنی بیوی کے ساتھ غیر فطری طریقے پر مباشرت کی صورت میں دی جانے والی سزائے موت کو بھی احناف سیاسة قرار دیتے ہیں۔[۳۹] یہی حکم عادی چور، جادوگر، داعی زندیق اور دیگر مفسدین کا ہے جن کے فساد کے خاتمے کے لیے اور لوگوں کو ان کے شر سے بچانے کے لیے انہیں سزائے موت دینا ضروری ہو جاتا ہے۔[۴۰]

ہماری رائے میں عرنیین، جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھیوں کو وحشت ناک طریقے سے قتل کیا اور مال مویشی لوٹ کر بھاگ نکلے، کو دی جانے والی سزا بھی سیاسة ہی کی نوعیت کی تھی۔ پہلے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالے گئے، پھر ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دی گئیں۔ اس کے بعد انہیں گرم صحرائی علاقے میں پھینک دیا گیا۔ پھر اسی حالت میں وہ سسک سسک کر مر گئے۔[۴۱] اس سزا کو سیاسة قرار دینے کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ مجرموں کے اقرار یا ان کے خلاف دو عینی گواہوں کی شہادت کے بجائے واقعاتی شہادتوں کی بنیاد پر یہ سزا دی گئی تھی۔ نیز ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کے بعد ان کے بار بار مانگنے کے باوجود ان کو پینے کے لیے پانی نہیں دیا گیا، نہ ہی ان کے زخموں کی مرہم پٹی کی گئی۔ مزید برآں، قصاص میں کیفیت میں مماثلت ضروری نہیں ہے۔[۴۱]

۳۹۔ ایضاً، باب فی الوطء الذی یوجب الحد و الذی لا یوجبه، ص ۳۴۶۔۳۴۷

۴۰۔ ردالمحتار، ج ۳، ص ۱۶۴

۴۱۔ صحیح البخاری، کتاب الوضوء، باب أبواب الابل و الدواب، حدیث رقم ۲۲۶؛ کتاب الجهاد و السیر، باب اذا حرق المشرک المسلم هل یحرق، حدیث رقم ۲۷۹۵؛ کتاب المغازی، باب قصة عکل و عرینة، حدیث رقم ۳۸۷۱؛ کتاب الحدود، باب المحاربین من أهل الکفر و الردة، حدیث رقم ۶۳۰۴؛ کتاب الحدود، باب لم یسق المرتدون المحاربون حتی ماتوا، حدیث رقم ۶۳۰۶۔

واضح رہے عرنیین کی سزا کے بعد رسول اللہ ﷺ نے مختلف مواقع پر مثلة کی ممانعت کا اعلان کیا۔ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ عرنیین کی سزا کے بعد جب بھی رسول اللہ ﷺ نے خطبہ دیا تو اس میں مثلہ کی ممانعت کا ذکر ضرور کیا۔ (المبسوط، کتاب السیر، ج ۱۰، ص ۷)

پس دہشت گردی کے جرم سے نمٹنے کے لیے مسلمان حکمران کو **سیاسة** کے قاعدے کے تحت قانون سازی کا اختیار حاصل ہے۔ تاہم اس اختیار کو استعمال کرتے ہوئے وہ شرعی قواعد اور ضوابط کا خیال رکھے گا کیونکہ اگر اس نے ان حدود سے تجاوز کیا تو وہ **سیاسة ظالمة** کا مرتکب ہوگا۔

حصہ پنجم:

بغاوت اور خانہ جنگی

باب بست وسوم:

خانہ جنگی اور بغاوت کے متعلق بین الاقوامی قانون

فصل اول: خانہ جنگی اور بغاوت کا جواز

چونکہ بین الاقوامی قانون کا تعلق بین الاقوامی امور سے ہے اس لیے اگر کسی ریاست کی جغرافیائی حدود کے اندر جنگ ہو رہی ہو تو بین الاقوامی قانون کا اس کے ساتھ براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ یہ ریاست کا اندرونی معاملہ ہے اور بین الاقوامی قانون کے مسلمات میں ایک یہ ہے کہ ریاستوں کے اندرونی معاملات میں مداخلت ناجائز ہے۔ اس اصول کو بین الاقوامی قانون کے بنیادی قواعد میں شمار کیا جاتا ہے، جیسا کہ ''بین الاقوامی قانون کے اصولوں اور ریاستوں کے مابین دوستانہ تعلقات'' کے اعلان سمیت دیگر کئی قراردادوں میں جنرل اسمبلی نے بھی ذکر کیا ہے۔

تاہم کسی ریاست کے اندر خانہ جنگی (Civil War) کی صورت میں پاس پڑوس کی ریاستیں بالعموم غیر جانبدار نہیں رہ پاتیں۔ مثال کے طور پر اگر کسی پڑوسی ریاست کے شہری متحارب گروہوں میں کسی ایک گروہ کے زیر تسلط علاقے میں گھرے ہوئے ہوں تو ان کو چھڑانے کے لیے وہ ریاست کیا کر سکتی ہے؟ اگر یہ معاملہ خانہ جنگی کی حد تک نہ گیا ہو بلکہ ایک چھوٹے سے گروہ نے حکومت کے خلاف مزاحمت کا سلسلہ شروع کیا ہو تو بالعموم اس گروہ سے مذاکرات یا تعلقات استوار کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ تاہم اگر تصادم کا سلسلہ دراز ہو جائے اور متحارب گروہوں میں کوئی بھی دوسرے کو زیر نہ کر سکے، نہ ہی ریاست پر مجموعی لحاظ سے تسلط قائم کر سکے تو پھر حالات پیچیدہ ہو جاتے ہیں۔ اس صورتحال میں دیگر ریاستوں کی مجبوری ہوتی ہے کہ وہ اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے متحارب گروہوں کے ساتھ کسی حد تک تعلقات استوار کریں۔ چنانچہ وہ تسلیم کر لیتی ہیں کہ اس ریاست میں ''حالت جنگ'' (State of Belligerency) ہے۔ بین الاقوامی قانون کے ارتقائی مراحل میں اس پر کافی اختلاف پایا جاتا تھا کہ کن صورتوں میں دیگر ریاستیں کسی ریاست کے اندر جاری بدامنی کی صورتحال کو حالت جنگ قرار دے سکتی ہیں۔ ۱۹۰۰ء میں ادارہ برائے بین الاقوامی قانون (Institute of International Law) نے ''خانہ جنگی کے متعلق قواعد'' (Regulations for Civil War) منضبط کیے۔ ان قواعد کے تحت قرار دیا گیا کہ ریاستیں متحارب گروہوں میں کسی کے لیے

جنگجو (Belligerent) کی حیثیت اس وقت تک تسلیم نہ کریں جب تک وہ تین شرائط پوری نہ کرے:

۱۔ جب تک وہ گروہ ریاست کے کسی مخصوص علاقے پر اپنا قبضہ قائم نہ کرلے؛

۲۔ جب تک وہ گروہ اس علاقے میں عملاً حکومت (*de facto* government) قائم نہ کرلے جو اس علاقے کی حد تک اپنے معاملات آزادانہ چلاسکتی ہو؛ اور

۳۔ جب اس گروہ سے تعلق رکھنے والے جنگجو منظم اور ایک مخصوص کمان کے ماتحت نہ ہوں جو ان سے آداب القتال کی پابندی کرواسکے۔[۱]

اقوام متحدہ کے منشور کے تحت اقوام متحدہ کی تنظیم کو بھی اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ وہ ریاستوں کے ''اندرونی معاملات'' میں مداخلت کرے۔ البتہ اگر کسی ریاست کا کوئی اندرونی معاملہ ''بین الاقوامی امن'' کے لیے خطرے کا باعث بنے تو اس صورت میں تحت اقوام متحدہ کی تنظیم کو اس میں مداخلت کا حق حاصل ہوجاتا ہے۔[۲] جیسا کہ باب پنجم میں بیان ہوچکا ہے، اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کو جن تین اسباب کے تحت جنگ کا اختیار دیا گیا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ کسی ریاست سے بین الاقوامی امن کا خطرہ لاحق ہو۔

پس اگر کسی ریاست کے اندر بعض لوگ حکومت کے خلاف احتجاج کریں، ہتھیار اٹھائیں، مزاحمت کریں، یا بغاوت کریں تو ابتدا میں اقوام متحدہ کی تنظیم کو بھی مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے اور دوسری ریاستیں بھی اس میں مداخلت نہیں کریں گی۔ ان کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ باغیوں کی مدد کریں کیونکہ اس طرح وہ اس ریاست کے خلاف ''بالواسطہ جارحیت'' (Indirect Aggression) کریں گی۔[۳] البتہ باغیوں کے خلاف برسرپیکار حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ باغیوں کی سرکوبی

۱۔ قواعد برائے خانہ جنگی ۱۹۰۰ء، دفعہ ۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Yves Sandoz et al. (eds.), *Commentary on the Additional Protocols* (Geneva: International Committe of the Red Cross, 1987), pp 1320-22.

۲۔ منشور کی دفعہ ۲، ذیلی دفعہ ۷

۳۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں:

J. Hargrove, *The Nicaragua Judgment and the Future of the Law of Force and Self-defense*, (1987) 81 AJIL 135.

کے لیے دوست ریاستوں سے مدد طلب کرے۔ یہیں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ کسی ریاست کی ''جائز حکومت'' کی جانب سے ''دعوت'' (Invitation) پر اس ریاست میں کوئی دوسری ریاست طاقت کا استعمال کرسکتی ہے۔[۴] تاہم اس اجازت کے متوازی یہ ممانعت بھی ہے کہ کسی ریاست کے اندرونی معاملات میں دوسری ریاستیں مداخلت نہیں کریں گی۔ کبھی اس اجازت کا اس ممانعت کے ساتھ تعارض بھی پیدا ہوجاتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کسی ریاست میں خانہ جنگی ہورہی ہو اور کسی گروہ کو مرکزی حیثیت حاصل نہ ہو تو ایسی صورت میں کسی بھی گروہ کی مدد نا جائز ہوگی کیونکہ کسی بھی گروہ کو ''جائز حکومت'' نہیں کہا جاسکتا اور ''دعوت'' صرف جائز حکومت کی جانب سے ہی درست ہوسکتی ہے۔ چنانچہ ایسی صورت میں ایک گروہ کی مدد کرنے والی ریاست کو دوسرا گروہ جارحیت کا مرتکب قرار دے گا۔ اس کی مثال ۱۹۷۹ء میں روس کا افغانستان میں فوجیں داخل کرنا ہے۔ روس کا موقف یہ تھا کہ وہ ببرک کارمل کی حکومت کی درخواست پر باغیوں اور مزاحمت کاروں کے خلاف اس کی مدد کے لیے فوجیں بھیج رہا ہے جبکہ روس کی مخالف ریاستوں نے اسے افغانستان پر حملہ اور قبضہ قرار دیا۔

بغاوت اور خانہ جنگی کی بحث میں ایک اہم بحث ''انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مداخلت'' کا مسئلہ بھی ہے کیونکہ بالعموم دیگر ریاستیں اسی بنیاد کو استعمال کرتے ہوئے مرکزی حکومت کے خلاف برسرپیکار باغیوں یا دو متحارب گروہوں میں کسی گروہ کی مدد کرتی ہیں۔ اس مسئلے کا تجزیہ ہم باب پنجم میں کرچکے ہیں۔ اسی طرح کبھی بغاوت اور خانہ جنگی ''آزادی کی جنگ'' میں بھی تبدیل ہوجاتی ہے جس کے جواز و عدم جواز پر ہم باب بستم میں تفصیلی بحث کرچکے ہیں۔

فصل دوم: خانہ جنگی اور بغاوت کے لیے جنگی آداب

خانہ جنگی اور بغاوت کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ خواہ براہ راست بین الاقوامی قانون سے متعلق نہ ہو لیکن بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کا اطلاق جس طرح بین الاقوامی جنگوں پر ہوتا ہے اسی طرح اس کا اطلاق خانہ جنگی اور بغاوت پر بھی ہوتا ہے۔

۴- Dixon, *International Law*, pp 304-05

ہم باب دہم میں واضح کر چکے ہیں کہ بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کے تحت جنگوں کو دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے: بین الاقوامی مسلح تصادم اور غیر بین الاقوامی مسلح تصادم۔ان میں مؤخر الذکر وہی ہے جسے عام طور پر خانہ جنگی اور بغاوت کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔یہ بات قابل ذکر ہے کہ بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کا اطلاق "مسلح تصادم" پر ہوتا ہے لیکن اس قانون نے کہیں بھی "مسلح تصادم" کی تعریف پیش نہیں کی ہے۔بین الاقوامی سطح پر تو شاید یہ بات اتنی زیادہ اہم نہ ہو کیونکہ جب تنازعہ دو ریاستوں کے درمیان ہو تو مسلح تصادم کی موجودگی یا عدم موجودگی کا علم نسبتاً آسانی سے ہوسکتا ہے۔تاہم جب کسی ریاست کے اندر کوئی تنازعہ ہو تو ریاست بالعموم اسے اپنا اندرونی معاملہ قرار دے کر اقوام متحدہ کی تنظیم اور دیگر ریاستوں کو اس میں مداخلت سے روک دیتی ہے۔اسی طرح اگر کہیں ریاست کی فوج یا پولیس پر حملے بھی ہوتے ہوں تو ریاست کی حکومت اسے امن و امن کی خرابی کا مسئلہ قرار دے کر اس پر اپنے ریاستی قوانین کا اطلاق کرتی ہے اور بین الاقوامی قانون کے اطلاق سے انکار کرتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ ریڈ کراس کی تنظیم اور دیگر تنظیمیں اور ریاستیں بعض علامات اور نشانیوں کو بنیاد بنا کر قرار دیتی ہیں کہ کسی ریاست کے اندر موجود صورتحال صرف امن و امان کی خرابی کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ مسلح تصادم ہے۔مثلاً:

- ریاستی فوج کو کارروائی کا پورا اختیار دیا جائے اور پولیس اور دیگر قانون نافذ کرنے والے ادارے منظر سے غائب ہو جائیں؛
- مزاحمت کار باقاعدہ منظم گروہ کی شکل میں ایک مخصوص کمان کے ماتحت ہوں اور انہوں نے کسی علاقے پر مرکزی حکومت کی مرضی کے خلاف قبضہ جما لیا ہو؛
- مرکزی حکومت کے کسی قول یا فعل سے مسلح تصادم کا وجود ثابت ہوتا ہو، جیسے وہ مزاحمت کاروں کو "جنگجو" (Belligerents) قرار دے، یا خود کو "حالت جنگ" (State of Belligerency) میں گھرا ہوا قرار دے، یا وہ اس معاملے کو اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل میں پیش کرے؛ وغیرہ۔(۵)

۵۔ *Commentary on Geneva Convention I*, pp 49-50

اگر مسئلہ صرف امن وامان کی خرابی کا ہو تو اس پر ریاستی قوانین کا ہی اطلاق ہوتا ہے اور بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کا اطلاق اس پر نہیں ہوتا۔ البتہ بین الاقوامی قانون برائے انسانی حقوق کا اطلاق ایسی صورتحال پر بھی ہوتا ہے۔ پھر جب مسئلہ سنگین ہو جائے اور مسلح تصادم کی صورت اختیار کر لے تو اس پر بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال شروع ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد اگر مزاحمت کار کسی مخصوص خطۂ زمین پر قبضہ جما کر وہاں سے منظم کارروائی کریں تو پھر اس صورت حال پر دوسرے اضافی پروٹوکول کا اطلاق ہوتا ہے۔

پس غیر بین الاقوامی مسلح تصادم پر پورے بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کا نہیں بلکہ اس کے بعض حصوں کا ہی اطلاق ہوتا ہے، یعنی:

- رواجی قانون کا کچھ حصہ؛
- جنیوا معاہدات کی مشترک دفعہ ۳؛
- دوسرا اضافی پروٹوکول، اگر اس پر اس ریاست نے دستخط کیے ہوں اور اگر تصادم کی شدت ایک خاص حد تک پہنچ گئی ہو؛ اور
- بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کے قواعد عامہ۔

بعض قواعد جو رواجی قانون کا حصہ ہیں ہر قسم کے مسلح تصادم پر منطبق ہوتے ہیں اور مقاتل اور غیر مقاتل کی حیثیت سے قطع نظر ہر قسم کے افراد پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان کو "اساسی ضمانتیں" (Fundamental Guarantees) کہا جاتا ہے۔ ان میں بعض کا تذکرہ باب ہشت دہم میں ہو چکا ہے۔ چند اور اہم قواعد یہ ہیں:

Mutilation, medical or scientific experiments or any other procedure not indicated by the state of health of the person concerned and not consistent with generally accepted medical standards ae prohibited.[6]

Uncompensated or abusive forced labour is prohibited.[7]

۶۔ *Customary International Humanitarian Law*, Rule 92, p 320

۷۔ ایضاً، قاعدہ نمبر ۹۵، ص ۳۳۰

The taking of hostage is prohibited.[8]

The use of human shields is prohibited.[9]

Collective punishments are prohibited.[10]

[لاشوں کا مثلہ، طبی اور سائنسی تجربات جو متعلقہ شخص کی صحت کے تحفظ کے لیے ضروری نہ ہوں اور جو عام طور پر تسلیم شدہ طبی معیار کے مطابق نہ ہوں، ممنوع ہیں۔

بلا معاوضہ یا پر تشدد جبری مشقت ناجائز ہے۔

یرغمال بنانا ممنوع ہے۔

انسانوں کو ڈھالوں کے طور پر استعمال کرنا ممنوع ہے۔

اجتماعی سزائیں دینا ممنوع ہے۔]

جنیوا معاہدات کی مشترک دفعہ ۳ کا اطلاق بھی غیر بین الاقوامی مسلح تصادم پر ہوتا ہے۔ اس دفعہ میں کئی اہم قواعد دیے گئے ہیں اور ۱۹۷۷ء میں دوسرے اضافی پروٹوکول کے وجود میں آنے سے قبل بنیادی طور پر یہی دفعہ ۳ تھی جس کو غیر بین الاقوامی مسلح تصادم کے آداب القتال کا بنیادی ماخذ سمجھا جاتا تھا۔ اس دفعہ میں بشمول دیگر امور قرار دیا گیا ہے:

(1) Persons taking no active part in the hostilities, including members of armed forces who have laid down their arms and those placed *hors de combat* by sickness, wounds, detention, or any other cause, shall in all circumstances be treated humanely, without any adverse distinction founded on race, colour, religion or faith, sex, birth or wealth, or any other similar criteria.

To this end, the following acts are and shall remain prohibited at any time and in any place whatsoever with respect to the above-mentioned persons:

(a) violence to life and person, in particular murder of all kinds, mutilation, cruel treatment and torture;

۸۔ ایضاً، قاعدہ نمبر ۹۶، ص ۳۳۴

۹۔ ایضاً، قاعدہ نمبر ۹۷، ص ۳۳۷

۱۰۔ ایضاً، قاعدہ نمبر ۱۰۳، ص ۳۷۴

(b) taking of hostages;

(c) outrages upon personal dignity, in particular humiliating and degrading treatment;

(d) the passing of sentences and the carrying out of executions without previous judgment pronounced by a regularly constituted court, affording all the judicial guarantees which are recognized as indispensable by civilized peoples.

(2) The wounded and sick shall be collected and cared for.

[(۱) جنگ میں باقاعدہ حصہ نہ لینے والے لوگوں، بشمول ان فوجیوں کے جنہوں نے ہتھیار ڈال دیے ہوں یا جو بیماری، زخم، قید یا کسی اور وجہ سے جنگ سے الگ ہو گئے ہوں، کے ساتھ نسل، رنگ، مذہب یا عقیدے، جنس، پیدائش یا مال یا کسی اور مشابہ بنیاد پر مخالفانہ امتیاز کے بغیر مبنی بر انسانیت سلوک کیا جائے گا۔

اس مقصد کے لیے اوپر مذکورہ افراد کے خلاف درج ذیل کام ممنوع ہیں اور کسی بھی حالت اور کسی بھی مقام پر ہر صورت میں ممنوع رہیں گے:

الف۔ جان کے خلاف ہر قسم کا عدوان، بالخصوص قتل کی تمام صورتیں، مثلہ، ظالمانہ سلوک اور تشدد؛

ب۔ عزت نفس پر حملہ بالخصوص ذلت آمیز سلوک اور تحقیر؛

ج۔ باقاعدہ طور پر قائم کی گئی عدالت، جس میں وہ تمام قانونی تحفظات دیے گئے ہوں جن کو مہذب قوموں نے ناگزیر قرار دیا ہو، کے پہلے سے دیے گئے فیصلے کے بغیر سزائیں سنانا اور ان کا نفاذ۔

(۲) زخمی اور بیمار افراد کو میدان جنگ سے اکٹھا کیا جائے گا اور ان کا خیال رکھا جائے گا۔]

چونکہ جنیوا معاہدات پر تمام ریاستوں نے دستخط کیے ہیں اس لیے تمام ریاستیں اپنی جغرافیائی حدود کے اندر ہونے والے مسلح تصادم کے سلسلے میں ان قواعد پر عملدرآمد کی پابند ہیں۔ تاہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا باغی یا مزاحمت کار بھی ان کے پابند ہیں، جبکہ انہوں نے اس معاہدے پر دستخط نہیں کیے؟ اس سلسلے میں اولین بات تو یہ ہے کہ ان قواعد پر عمل خود مزاحمت کاروں کے حق میں ہے کیونکہ اگر وہ ان پر عمل نہیں کریں گے تو خود ہی اس بات کا ثبوت دیں گے کہ وہ ''مظلوم'' نہیں بلکہ ظالم اور ''دہشت گرد'' ہیں۔ مزید برآں، چونکہ مزاحمت کار بنیادی طور پر اسی ریاست سے تعلق رکھتے ہیں،

خواہ وہ اب علیحدگی ہی چاہتے ہوں، اس لیے وہ ان معاہدات کے پابند ہیں جن پر اس ریاست نے دستخط کیے ہوں، جب تک کہ وہ ان معاہدات سے علیحدگی کا اعلان نہ کریں۔ تاہم معاہدات سے علیحدگی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس مقصد کے لیے باقاعدہ قانونی حیثیت اور اختیار حاصل کر لیں۔ نیز اس دفعہ میں مذکور قواعد رواجی قانون کا بھی حصہ ہیں اور ان کو آداب القتال کے قواعد عامہ کی حیثیت بھی حاصل ہے۔ اس لیے خواہ مزاحمت کار خود کو معاہدے کے پابند نہ تصور کریں، پھر بھی ان قواعد کی پابندی ان پر لازم ہے۔ (۱۱)

بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کے قواعد عامہ کا اطلاق جیسے بین الاقوامی مسلح تصادم پر ہوتا ہے ایسے ہی ان کا اطلاق غیر بین الاقوامی مسلح تصادم پر بھی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر شہری آبادی کو ہدف بنانا بہر صورت ممنوع ہے خواہ تصادم بین الاقوامی مسلح ہو یا غیر بین الاقوامی۔ اسی طرح جو لوگ جنگ میں حصہ نہ لے رہے ہوں، یا ہتھیار ڈال کر یا زخمی ہو کر یا قید ہو کر جنگ میں مزید حصہ نہ لے رہے ہوں ان کو ہدف بنانا یا قتل کرنا ہر دو طرح کے تصادم میں ممنوع ہے۔ یہی معاملہ انفرادی فوجداری ذمہ داری کے اصول کے بارے میں ہے۔ کمانڈر اور ماتحتوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے افعال کے لیے ذمہ دار ہے۔ کسی عام شہری کو ہدف بنانے والا ماتحت یہ عذر پیش نہیں کر سکتا کہ اسے اپنے کمانڈر نے حکم دیا تھا۔ اسی طرح کمانڈر اپنے ماتحتوں کے افعال کے لیے جس طرح بین الاقوامی تصادم میں ذمہ دار ہوتا ہے اسی طرح غیر بین الاقوامی تصادم میں بھی وہ اس ذمہ داری سے مبرا نہیں ہے۔ یہی حال دوسرے بنیادی اصولوں کا ہے۔

جہاں تک دوسرے پروٹوکول کا تعلق ہے، اس میں مسلح تصادم کے دوران میں گرفتار ہونے والے افراد، زخمی اور ہتھیار ڈالنے والے جنگجوؤں اور عام شہریوں کے تحفظ کے لیے قواعد دیے گئے ہیں۔ نیز تصادم کے دوران میں شہری آبادی اور ثقافتی ورثے کے تحفظ کے سلسلے میں بھی بعض قواعد

۱۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Andrew Clapham, *Human Rights Obligations of Non-state Actors in Conflict Situations*, International Review of the Red Cross, Vo. 88, No. 863 (September 2006), 491-523.

اس میں ذکر کیے گئے ہیں۔ یہ گویا جنیوا معاہدات کی مشترک دفعہ ۳ کی توسیع اور تفصیل ہے۔ اس پروٹوکول کو پاکستان سمیت دنیا کی کئی ریاستوں نے ابھی تک نہیں اپنایا۔ تاہم ان میں مذکور قواعد و ضوابط زیادہ تر وہی ہیں جو رواجی قانون، جنیوا معاہدات، دیگر معاہدات اور قواعد عامہ کے تحت پہلے ہی سے ریاستوں نے تسلیم کیے ہیں۔

ریاست کے اندر جاری مسلح تصادم پر ریاست کے اپنے قوانین کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ چنانچہ باغیوں اور مزاحمت کاروں پر ریاستی قوانین کے تحت مقدمہ چلایا جاسکتا ہے اور انہیں سزائیں بھی دی جاسکتی ہیں۔ تاہم چونکہ اس تصادم پر آداب القتال کے بین الاقوامی قانون کے علاوہ انسانی حقوق کے بین الاقوامی قانون کا اطلاق بھی ہوتا ہے اس لیے ریاست کو کم از کم بنیادی قانونی ذمہ داریاں پوری کرنی ہوتی ہیں اور وہ ان لوگوں سے نمٹنے کے لیے اپنی مرضی کی قانون سازی کے لیے آزاد نہیں ہوتی۔

اس بات کا بھی ذکر بارہا گزر چکا ہے اگر ریاست کے خلاف مزاحمت نے ''آزادی کی جنگ'' کی صورت اختیار کرلی تو پھر اسے بین الاقوامی مسلح تصادم سمجھا جاتا ہے اور اس پر رواجی قوانین اور قواعد عامہ کے علاوہ چاروں جنیوا معاہدات اور پہلے پروٹوکول کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس جنگ میں لڑنے والوں کو ''مقاتل'' (Combatant) اور قید ہونے کی صورت میں انہیں ''جنگی قیدی'' (Prisoner of War) کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔

باب بست و چہارم:

خروج کی شرعی حیثیت

بغاوت اور خروج کے دوران میں مسلمانوں پر جن اضافی احکام کی پابندی لازم ہے ان کا تجزیہ کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے خروج اور بغاوت کے قانونی جواز وعدم جواز پر بحث کی جائے۔ اس سلسلے میں جو امور تنقیح طلب ہیں ان میں درج ذیل امور زیادہ اہم ہیں:

اولاً: اسلامی قانون نے حکمران کی اطاعت کا حکم کن شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے؟ کیا ان شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں حکمران کی اطاعت سے ہاتھ کھینچنے کا لازمی مطلب اس کے خلاف بغاوت ہے؟

ثانیاً: کیا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضے کی ادائیگی کے لیے افراد حکومتی اختیار کے بغیر طاقت کا استعمال کر سکتے ہیں؟

ثالثاً: کیا اسلامی قانون کے تحت کسی صورت میں حکمران کا معزول کرنا واجب ہو جاتا ہے؟

رابعاً: کن شرائط کے ساتھ حکمران کو بذریعۂ طاقت ہٹانے کی جدوجہد کی جا سکتی ہے؟

خامساً: اگر حکمران حق پر ہو اور اس کے خلاف خروج کرنے والے باطل پر ہوں تو پھر عام مسلمانوں کی ذمہ داری کیا ہوگی؟

سادساً: اگر یہ معلوم نہ ہو پا رہا ہو کہ متحارب گروہوں میں کون حق پر ہے تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟

فصل اول: حکمران کی مشروط اطاعت کا فریضہ

قرآن مجید اور احادیث نبویہ میں مسلمانوں کو منظم زندگی گزارنے کی جو تلقین کی گئی ہے اس کے لازمی تقاضوں میں ایک یہ ہے کہ وہ اپنے امیر، حاکم اور امام کی اطاعت کریں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (سورۃ النساء، آیت ۵۹)

[اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، اس کے رسول کی اطاعت کرو، اور اپنے حکمرانوں کی۔ پھر اگر تمہارا کسی معاملے میں تنازعہ ہو تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا دو اگر تم اللہ پر اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔ یہ تمہارے حق میں اچھا اور انجام کے اعتبار سے بہتر ہے۔]

اس آیت کریمہ میں مسلمانوں کو حکمرانوں - اولی الأمر - کی اطاعت کا حکم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی اطاعت کے ضمن میں دیا گیا ہے۔[1] یہی اسلوب بعض احادیث میں بھی اختیار کیا گیا ہے۔

من أطاعني فقد أطاع الله، و من يطع الأمير فقد أطاعني، و من يعص الأمير فقد عصاني۔[2]

[جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی، اور جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔]

تاہم قابل توجہ بات یہ ہے کہ آیت کریمہ میں اللہ کی اطاعت کے حکم کے بعد رسول کی اطاعت کے حکم میں فعل **أطيعوا** کا اعادہ کیا لیکن حکمرانوں کی اطاعت کے حکم میں اس فعل کا اعادہ نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ حکمران کی اطاعت اصلاً واجب نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے واجب ہے کہ اس کی اطاعت کا حکم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے دیا ہے۔ اسی وجہ سے حدیث مبارک میں امیر کی اطاعت کو رسول کی اطاعت اور رسول کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت قرار دیا گیا ہے۔ نیز حکمران کی اطاعت مطلقاً واجب نہیں ہے، بلکہ صرف اسی حد تک واجب ہے جہاں تک اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے واجب کیا ہے۔ اسی لیے آگے فرمایا کہ اگر کسی معاملے میں تمہارا تنازعہ ہو جائے تو

۱۔ کئی مفسرین نے **أولی الأمر** کے مفہوم میں علماء وفقہاء کو بھی شامل سمجھا ہے۔ تاہم آیت کا سیاق و سباق اور دیگر اندرونی و بیرونی شواہد کی قطعی گواہی یہ ہے کہ اس اصطلاح کے اولین اور اصل مصداق حکمران ہیں۔ (امام ابو یوسف، **کتاب الخراج**، ص ۲۱۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: امام طبری، **جامع البیان**، ج ۸، ص ۴۹۶۔۵۰۳۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: مولانا ابو الکلام آزاد، مسئلۂ خلافت (لاہور: بساط ادب، ۱۹۷۱ء)، ص ۴۷۔۴۸)

۲۔ صحیح البخاری، **کتاب الجهاد و السير**، باب يقاتل من وراء الامام و يتقى به، حدیث رقم ۲۷۳۷؛ صحیح مسلم، **کتاب الامارة**، باب، حدیث رقم ۳۴۱۸

تنازع کے حل کے لیے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی طرف پلٹ آؤ۔ یہیں سے اسلامی دستوری قانون کا بنیادی قاعدہ سامنے آجاتا ہے کہ جو امور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے طے کیے ہیں ان میں ترمیم و تغیر یا ان کی تنسیخ و تعطل کا اختیار حکمران کے پاس نہیں ہے۔ ان امور میں حکمران کی قانونی و شرعی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے دیے گئے قانون کو جوں کا توں نافذ کرے۔ اگر وہ اس قانون کو تبدیل کرنے یا معطل کرنے کا قدم اٹھائے تو وہ حکمرانی کے اختیار کا غلط استعمال کرے گا اور اس وجہ سے اس کی اطاعت ناجائز ہو جائے گی۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

علی المرء المسلم السمع و الطاعة فیما أحب و کره، الا أن یؤمر بمعصیة فان أمر بمعصیة فلا سمع و لا طاعة۔(۳)

[ہر مسلمان پر لازم ہے کہ اپنے حکمران کی بات سنے اور اس کی اطاعت کرے چاہے اسے اچھا لگے یا برا، سوائے اس کے کہ اسے گناہ کا حکم دیا جائے۔ پس اگر اسے گناہ کا حکم دیا گیا تو پھر نہ وہ بات سننی ہے، نہ ماننی ہے۔]

ایک اور موقع پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لا طاعة لمخلوق فی معصیة اللہ عزّ و جلّ۔(۴)

[اللہ عز و جل کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔]

ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ کے نامزد کردہ امیر نے اپنے ماتحت مجاہدین سے ناراض ہو کر آگ جلا کر انہیں اس میں داخل ہونے کا حکم دیا۔ تاہم ماتحتوں نے اس حکم کے ماننے سے انکار کیا۔ جب رسول اللہ ﷺ کو اس کی خبر بعد میں ہوئی تو آپ نے فرمایا:

۳۔ صحیح مسلم، کتاب الامارة، باب وجوب طاعة الأمراء فی غیر معصیة و تحریمها فی معصیة، حدیث رقم ۳۴۲۳

۴۔ مسند احمد، مسند العشرة المبشرین بالجنة، و من مسند علی بن أبی طالب، حدیث رقم ۱۰۴۱؛ مسند المکثرین من الصحابة، باب و من مسند علی بن أبی طالب، حدیث رقم ۳۶۹۴؛ أول مسند البصریین، باب بقیة حدیث الحکم بن عمرو الغفاری، حدیث رقم ۱۹۷۳۲۔

لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً ، انما الطاعة فی المعروف لا فی المنکر۔[۵]

[اگر وہ اس میں داخل ہوتے تو کبھی اس سے نہ نکلتے۔ اطاعت صرف جائز کام میں ہے، نہ کہ ناجائز کام میں۔]

تاہم جب تک حکمران اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی نافرمانی کا حکم نہ دے اس کی اطاعت سے ہاتھ کھینچنے کی اجازت نہیں ہے۔ چنانچہ احادیث میں اس کی وضاحت مختلف پیرایوں میں کی گئی ہے:

ستکون أمراء ، فتعرفون و تنکرون ۔ فمن عرف بریء ، و من أنکر سلِم ، و لکن من رضی و تابع ۔ قالوا : أفلا نقاتلهم ؟ قال : لا ، ما صلوا[۶]

[تمہارے ایسے حکمران آئیں گے کہ ان کے کچھ کاموں کو تم اچھا کہو گے اور کچھ کو برا۔ تو جس نے اچھے کام کو اچھا کہا وہ بری ہوا، اور جس نے برے کام کو برا کہا وہ بچ گیا، مگر جو اس پر راضی ہوا اور پیروی کی۔ انہوں نے پوچھا: تو کیا ہم ان سے جنگ نہ کریں؟ فرمایا: نہیں، جب تک وہ نماز پڑھیں۔]

خیار أئمتکم الذین تحبونهم و یحبونکم ، و یصلون علیکم و تصلون علیهم و شرار أئمتکم الذین تبغضونهم و یبغضونکم ، و تلعنونهم و یلعنونکم ۔ قیل : یا رسول الله! أفلا ننابذهم بالسیف ؟ قال : لا ، ما أقاموا فیکم الصلاة ، و اذا رایتم من ولاتکم شیئاً تکرهونه فاکرهوا عمله ، و لا تنزعوا یداً من طاعة ۔[۷]

[تمہارے بہترین حکمران وہ ہیں جن سے تم محبت کرتے ہو اور جو تم سے محبت کرتے ہوں، جو تمہارے لیے دعا کرتے ہوں اور جن کے لیے تم دعا کرتے ہو۔ اور تمہارے بدترین حکمران وہ ہیں جنہیں تم ناپسند کرتے ہو اور جو تمہیں ناپسند کرتے ہوں، جن پر تم لعنت بھیجتے ہو اور جو تم پر لعنت

۵۔ شرح کتاب السیر الکبیر ، باب ما یجب من طاعة الوالی و ما لا یجب، ج۱، ص۱۱۷

۶۔ صحیح مسلم، باب وجوب الانکار علی الأمراء فیما یخالف الشرع ،حدیث رقم ۳۴۴۵

۷۔ ایضاً، باب خیار الأئمة و شرارهم ،حدیث رقم ۳۴۴۷

بھیجتے ہوں۔ پوچھا گیا: یارسول اللہ ﷺ ! کیا ایسے لوگوں سے ہم تلوار کے ذریعے نہ لڑیں؟ فرمایا: نہیں، جب وہ تم میں نماز قائم کرتے رہیں۔ اور جب تم اپنے حکمرانوں کی جانب سے کوئی ناپسندیدہ کام دیکھو تو ان کے کام کو ناپسند کرو مگر ان کی اطاعت سے ہاتھ نہ کھینچو۔]

تاہم ان احادیث کا یہ مطلب نہیں کہ حکمران کے ظلم کو ظلم نہ کہا جائے۔ ظالم حکمران کے سامنے حق وانصاف کی بات کرنے کو رسول اللہ ﷺ نے بہترین جہاد قرار دیا ہے:

أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر ۔(۸)

[سب سے اچھا جہاد یہ ہے کہ ظالم حکمران کے سامنے حق بات کہی جائے۔]

البتہ اس میں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ظالم حکمران کے ظلم کی روک تھام کی کوشش کرنے والے مسلمانوں کو تقسیم کرنے اور معاشرے میں فساد پھیلانے کے مرتکب ہو جائیں گے۔ اس لیے رسول اللہ ﷺ نے اپنے صحابہ کو ساتھ ہی یہ ہدایت کی:

من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر ، فانه من فارق الجماعة شبراً فمات مات ميتة جاهلية ۔(۹)

[جس نے اپنے حکمران سے کوئی ایسی بات دیکھی جو اسے ناپسند ہو تو وہ صبر سے کام لے کیونکہ جو جماعت سے الگ ہو کر مرا تو اس کی موت جاہلیت کی موت ہے۔]

من أتاكم و أمركم جميع على واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه ۔(۱۰)

[جو اس حالت میں تمہارے پاس آئے کہ تم ایک شخص کی حکومت پر متفق ہو اور وہ تمہاری جمعیت توڑنا چاہے یا تم میں پھوٹ ڈالنا چاہے تو اسے قتل کردو۔]

اس نوعیت کی احادیث میں وہ بھی ہیں جن میں ہدایت کی گئی ہے کہ اگر مسلمان گروہوں میں

۸۔ سنن أبي داود، كتاب الملاحم ، باب الأمر و النهى ، حدیث رقم ۳۷۸۱

۹۔ صحیح البخاری، كتاب الفتن ، باب قول النبى ﷺ سترون بعدى أموراً تنكرونها ، حدیث رقم ۶۵۳۱

۱۰۔ ایضاً، باب حكم من فرق أمر المسلمين و هو مجتمع ، حدیث رقم ۳۴۴۳

بٹ کر ایک دوسرے سے لڑنے لگیں تو سب گروہوں سے کنارہ کشی اختیار کرلو:

دعاة على أبواب جهنم ، من أجابهم اليها قذفوه فيها . قلت : يا رسول الله ﷺ ! صفهم لنا . قال : هم من جلدتنا و يتكلمون بألسنتنا . قلت : فما تأمرني ان أدركني ذلك ؟ قال : تلزم جماعة المسلمين و امامهم . قلت : فان لم تكن لهم جماعة و لا امام؟ قال : فاعتزل تلك الفرق كلها و لو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت و أنت على ذلك (۱۱)

[جہنم کے دروازوں پر اس کی طرف بلانے والے لوگ کھڑے ہیں۔ جنہوں نے ان کی بات مانی ان کو جہنم میں پھینک دیتے ہیں۔ میں نے کہا: یارسول اللہ ﷺ! ہمارے لیے ان کی کچھ صفات واضح کیجئے۔ فرمایا: ان کی جلد ہماری جلد کی سی ہے اور وہ ہماری ہی بولی بولتے ہیں۔ میں نے پوچھا: تو آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں کہ اگر میں ایسے لوگوں کو پاؤں تو میں کیا کروں؟ فرمایا: مسلمانوں کی جماعت اور حکمران سے چمٹے رہو۔ میں نے پوچھا: اگر ان کی جماعت بھی نہ ہو اور حکمران بھی؟ فرمایا: پھر سب ٹولیوں کو چھوڑ دو خواہ تمہیں اس حالت میں موت آئے کہ تم کسی درخت کی جڑ سے چمٹے ہوئے ہو۔]

ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ سے بار بار پوچھا گیا کہ اگر ہم پر ایسے حکمران آئیں جو ہمارے حقوق غصب کریں لیکن ہم سے اطاعت طلب کریں تو ہم کیا کریں؟ پہلے رسول اللہ ﷺ خاموش رہے لیکن بار بار پوچھے جانے کے بعد فرمایا:

اسمعوا و أطيعوا فانما عليهم ما حملوا و عليكم ما حملتم ۔ (۱۲)

[ان کی بات سنو اور ان کی اطاعت کرو کیونکہ ان کے کیے کا وبال ان پر آئے گا اور تمہارے کیے کا تم پر۔]

اخیراً، بعض احادیث میں وہ صورت بھی ذکر کی گئی ہے جب حکمران کا معزول کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سیدنا عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی مشہور روایت ہے:

۱۱۔ صحیح البخاری، کتاب الفتن، باب کیف الأمر اذا لم تكن جماعة، حدیث رقم ۶۵۵۷

۱۲۔ ایضاً، باب في طاعة الأمراء و ان منعوا الحقوق، حدیث رقم ۳۴۳۳

دعانا النبی ﷺ فبایعناه ۔ فقال فیما أخذ علینا أن بایعنا علی السمع و الطاعة فی منشطنا و مکرهنا و عسرنا و یسرنا و أثرةٍ علینا ، و أن لا ننازع الأمر أهله الا أن تروا کفراً بواحاً عندکم من الله فیه برهان ۔ (۱۳)

[رسول اللہ ﷺ نے ہمیں بلا کر ہم سے بیعت لی۔ تو جن امور پر انہوں نے ہم سے بیعت لی ان میں یہ تھے کہ ہم نے عہد کیا کہ ہم ہر حالت میں اپنے حاکم کی بات سنیں گے اور اس کا حکم مانیں گے خواہ ہمیں پسند ہو یا ناپسند، خواہ ہم مشکل میں ہوں یا آسانی میں اور خواہ ہم پر کسی اور کو ترجیح دی گئی ہو، اور یہ کہ ہم اس کام کے اہل لوگوں کے خلاف نہیں اٹھیں گے، سوائے اس حالت کے جب تم واضح کفر دیکھو جس کے بارے میں تمہارے پاس اللہ کی جانب سے واضح دلیل ہو۔]

اگر ان احادیث کو ایک دوسرے سے الگ الگ کر کے دیکھا جائے تو ان میں تعارض نظر آتا ہے۔ تاہم اگر ان سب کو ملا کر اور ان کو ان کے مخصوص سیاق و سباق میں دیکھا جائے تو مجموعے سے جو حکم اخذ ہوتا ہے ہم نے باب سوم میں اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی تھی:

''پس شریعت کا مقتضا یہ ہے کہ ظالم کے ظلم کو ظلم کہتے ہوئے اور اس کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے اس کے ظالمانہ احکامات ماننے سے انکار کیا جائے لیکن مسلمانوں کو تقسیم نہ کیا جائے۔ پس بغاوت اسی صورت میں جائز ہو سکتی ہے جب ظالم حکمران کو ہٹا کر اس کی جگہ عادل حکمران لایا جا سکتا ہو اور اس صورت میں جو خونریزی متوقع ہو وہ اس خونریزی سے کم ہو جو ظالم حکمران کے برقرار رہنے کی صورت میں پیدا ہو۔''

فصل دوم: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے طاقت کا استعمال

اسلامی شریعت کی رو سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر انفرادی طور پر ہر مسلمان کا بھی فریضہ ہے اور اجتماعی طور پر مسلمانوں کے نظم اجتماعی کا، یا حکمران، کا بھی۔ چنانچہ انفرادی سطح پر ہر مسلمان پر اس کے دائرۂ کار کے اندر لازم کیا گیا ہے کہ وہ اچھائی کی تلقین کرے اور برائی سے روکے اور اگر

۱۳۔ صحیح البخاری، کتاب الفتن، باب قول النبی ﷺ سترون بعدی أموراً تنکرونها ، حدیث رقم ۶۵۳۲

اسے اس راہ میں تکلیف اٹھانی پڑے تو وہ اسے پوری ہمت سے سہے، اگر اس سخت ردعمل کو سامنا ہو تو صبر کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑے اور شیطان کے بہکاوے میں آ کر اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز نہ کرے۔ اگر کوئی حق بات قبول کرنے سے انکاری ہو تو اسے زبردستی حق کے آگے جھکانے کی ذمہ داری ان کی نہیں ہے:

ومَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ. وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ. وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ. وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (سورۃ حم السجدۃ، آیات ۳۳۔۳۶)

[اور اس سے بہتر بات کس کی ہے جو اللہ کی طرف بلائے اور نیک عمل کرے اور کہے کہ میں تو اللہ کے حکم کے آگے سر جھکانے والوں میں ہوں! اور بھلا طریقہ اور برا طریقہ یکساں نہیں ہو سکتے۔ تم بہترین طریقے سے (برائی کا) جواب دو تو تم دیکھو گے کہ جس شخص کے اور تمہارے درمیان دشمنی تھی، وہ نہایت مخلص دوست بن گیا ہے۔ اور یہ صرف انھی کا نصیب بنتا ہے جو صبر سے کام لیں۔ اور یہ اس سے انھی کو بہرہ ور کیا جاتا ہے جنھیں (اچھائی میں) وافر حصہ ملا ہو۔ اور اگر شیطان تمھیں کسی وقت کچوکا دے تو اس سے اللہ کی پناہ مانگو۔ بے شک وہ سننے والا جاننے والا ہے۔]

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (سورۃ النحل، آیت ۱۲۵)

[اپنے رب کے راستے کی طرف بلاؤ حکمت اور اچھی نصیحت کے ساتھ اور ان سے مباحثہ کرو بہترین طریقے سے۔ یقیناً تمہارا رب اچھی طرح جانتا ہے ان کو جو اس کے راستے سے ہٹ گئے اور وہ سیدھی راہ پر چلنے والوں کو بھی اچھی طرح جانتا ہے۔]

قرآن مجید نے جناب لقمان کی اپنے بیٹے کو کی گئی جو نصیحتیں ذکر کی ہیں ان میں ایک یہ ہے:

يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا

أَصَابَکَ إِنَّ ذٰلِکَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (سورۃ لقمان، آیت ۱۷)

[اے میرے بیٹے! نماز قائم کرو اور اچھائی کا حکم دو اور برائی سے روکو اور جو مصیبت تم پر آئے اس پر صبر کرو۔ یقیناً یہ بڑی ہمت کا کام ہے۔]

مدینہ منورہ ہجرت کے بعد مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ اس مقصد کے لیے باقاعدہ گروہ تشکیل دیں اور اس طرح یہ ان کے اجتماعی فرائض میں شامل کیا گیا:

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (سورۃ آل عمران، آیت ۱۰۴)

[اور چاہئے کہ تم میں ایک گروہ ایسا ہو جو لوگوں کو خیر کی طرف بلائے اور اچھائی کا حکم دے اور برائی سے روکے۔ اور یہی لوگ کامیاب ہیں۔]

اسی طرح مسلمانوں کی حکومت کے بنیادی فرائض کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا:

الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (سورۃ الحج، آیت ۴۱)

[جن کو ہم اگر زمین میں اقتدار دیں تو وہ نماز قائم کریں، زکاۃ دیں، اچھائی کا حکم دیں اور برائی سے روکیں۔ اور اللہ ہی کی طرف تمام امور کا لوٹنا ہے۔]

قرآن کریم نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ جس طرح مومنوں کا کام اچھائی کی تلقین اور برائی کی روک تھام ہے اسی طرح منافقین کا رویہ اس کے برعکس یہ ہے کہ وہ برائی کے پھیلانے اور اچھائی کی روک تھام کی کوششوں میں لگے ہوتے ہیں۔

الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

(سورۃ التوبۃ، آیت ۶۷)

[منافق مرد اور منافق عورتیں ایک دوسرے کے ساتھی ہیں۔ اچھائی سے روکتے ہیں، برائی کی دعوت دیتے ہیں اور اللہ کی راہ میں خرچ سے ہاتھ روکے رہتے ہیں۔ انہوں نے اللہ کو بھلا دیا تو اللہ نے ان کو نظر انداز کر دیا۔ یقیناً منافق ہی عہد شکن ہیں۔]

قرآن مجید نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ اگر مسلمان امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضے کی ادائیگی ترک کر دیں اور معاشرے میں عمومی فساد پھیل جائے تو اس کی جو سزا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملے گی وہ صرف گناہ کرنے والوں کو ہی نہیں ملے گی بلکہ وہ عمومی عذاب کی صورت میں ہوگی:

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً (سورۃ الأنفال، آیت ۲۵)

[اور ڈرو اس عذاب سے جو تم میں صرف ظالم لوگوں پر ہی نہیں آئے گا۔]

چنانچہ بنی اسرائیل کے جرائم، جن کے پاداش میں انہیں عذاب دیا گیا اور ان پر لعنت کی گئی، میں ایک یہ ذکر کیا گیا:

كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (سورۃ المائدۃ، آیت ۷۹)

[وہ جو برے کام کرتے تھے اس سے ایک دوسرے کو روکتے نہیں تھے۔ کیا ہی برا کام وہ کرتے تھے!]

رسول اللہ ﷺ نے اس حقیقت کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:

ان اللہ عزّ وجلّ لا یعذب العامة بعمل الخاصة حتی یروا المنکر بین ظهرانیهم و هم قادرون علی أن ینکروه، فلا ینکروه ۔ فاذا فعلوا ذلک عذب اللہ الخاصة و العامة ۔[۱۴]

[اللہ تعالیٰ بعض مخصوص لوگوں کے عمل کی بنا پر عام لوگوں کو عذاب نہیں دیتا، یہاں تک کہ وہ اپنے درمیان برائی کا ارتکاب ہوتا دیکھیں اور اس کو روکنے کی قدرت رکھنے کے باوجود اسے نہ روکیں۔ جب وہ ایسا کریں تو پھر اللہ تعالیٰ ان مخصوص لوگوں اور عام لوگوں سب پر عذاب لے آتا ہے۔]

یہ عذاب ضروری نہیں کہ قدرتی آفت کی صورت میں ہی ہو۔ سورۃ الانعام آیت ۶۵ کے مطابق عذاب کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ لوگ آپس میں کٹ مرنے لگتے ہیں۔

پس اگر کوئی مسلمان کسی غلط کام کو دیکھے تو اس پر نہی عن المنکر واجب ہو جاتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اسے اس کام کو زبردستی روکنے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی کو اچھائی کی طرف راغب کرنے کا فریضہ ادا کر رہا ہے تو کیا اسے اختیار ہے کہ وہ اسے زبردستی اس اچھے کام کے کرنے پر مجبور کر دے؟ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضے کی ادائیگی میں قانونی اور شرعی لحاظ سے سب

۱۴۔ مسند احمد، مسند الشامیین، حدیث عدی بن عمیرة الکندی، حدیث رقم ۱۷۰۵۷

سے اہم سوال یہی ہے۔ایک مشہور حدیث میں اس فریضے کے متعلق تین درجوں کا ذکر کیا گیا ہے:

من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ۔ فان لم يستطع فبلسانه ۔ فان لم يستطع فبقلبه ، و ذلك أضعف الايمان ۔[15]

[جوتم میں کسی برائی کو دیکھے وہ اسے ہاتھ سے تبدیل کرے۔اگر وہ اس کی استطاعت نہیں رکھتا تو اسے زبان سے کرے۔اور اگر اس کی بھی استطاعت نہیں رکھتا تو دل میں اسے تبدیل کرنے کا عزم رکھے،اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔]

جہاں تک برائی کو دل میں برائی سمجھنے اور اچھائی کو دل میں اچھائی سمجھنے اور برائی کو اچھائی میں بدلنے کا عزم دل میں پالنے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق تو دو رائیں نہیں ہوسکتیں کہ یہ ایمان کا لازمی اور کم سے کم تقاضا ہے۔اسی طرح اوپر ذکر کردہ نصوص کی روشنی میں واضح ہے کہ اچھائی کی تلقین اور برائی سے باز رہنے کی نصیحت ہر مومن کا فریضہ ہے۔تاہم شرعی لحاظ سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر برائی کا ارتکاب کرنے والا جابر ہو، طاقتور ہو، بڑا گروہ ہو، حکمران ہو، اور اسے زبانی سمجھانے میں موت کا اندیشہ ہو تو کیا خاموش رہنا جائز ہوگا؟ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جائز ہوگا بشرطیکہ خاموش رہنا والا اسے دل میں برا سمجھے اور کم از کم دل میں اس برائی کو اچھائی میں بدلنے کا ارادہ رکھے۔تاہم خود اس حدیث کے متن سے بھی ظاہر ہے اور دیگر نصوص نے بھی واضح کیا ہے کہ ایسی صورت میں برائی کو برائی کہنے اور اس کی پاداش میں ہر سزا برداشت کرنے کی راہ عزیمت کی راہ ہے اور اگر اس راہ میں کسی کو موت آئی تو اسے شہادت کا مرتبہ نصیب ہوگا۔جیسا کہ باب ہشت و دہم میں تفصیل سے گزر چکا ہے،فقہاء نے صراحت کی ہے کہ تنہا مسلمان کا کافروں کے لشکر میں گھس جانا صرف اس صورت میں جائز ہے جب وہ انہیں سخت نقصان پہنچا سکتا ہو اور عام حالات میں یہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس طرح وہ خود کو ہلاکت میں ڈالتا ہے۔اس کے برعکس اگر کئی مسلمان کسی ناجائز کام میں مصروف ہوں تو کوئی تنہا مسلمان انہیں اس برے کام سے باز رکھنے کے لیے نصیحت کرسکتا ہے خواہ اسے اندیشہ ہو کہ وہ ظالم اسے قتل کردیں گے۔ان دو صورتوں میں فرق کی وضاحت کرتے

۱۵۔ صحیح مسلم، کتاب الایمان ، باب بیان کون النهی عن المنکر من ایمان ،حدیث رقم ۷۰

ہوئے امام سرخسی کہتے ہیں:

فأما اذا كان يعلم أنه لا ينكي فيهم فانه لا يحل له أن يحمل عليهم لأنه لا يحصل بخملته شيء مما يرجع الى اعزاز الدين ، و لكنه يقتل فقط ، و قد قال الله تعالىٰ : و لا تقتلوا أنفسكم ـ و هـذا بخلاف ما اذا أراد أن ينهى قوماً من فساق المسلمين عن منكر ، و هو يعلم أنهم لا يمتنعون بنهيه و أنهم يقتلونه ، فانه لا بأس له بالاقدام على ذلک ، و هو العزيمة ، و ان كان يجوز له الترخص بالسكوت لأن القوم هناک يعتقدون ما يأمرهم به، فلا بد من أن يكون فعله مؤثراً في باطنهم ـ[۱۶]

[جب اسے معلوم ہو کہ وہ ان کو ڈرا نہیں سکے گا تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ان پر حملہ کرے کیونکہ اس حملے سے وہ دین کو قوت دینے کا مقصد حاصل نہیں کر سکتا بلکہ صرف قتل کر دیا جائے گا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ اس کے برعکس اگر وہ بعض فاسق مسلمانوں کو کوئی برا کام کرتے دیکھ کر انہیں روکے باوجود اس کے کہ اسے علم ہو کہ اس کے روکنے سے وہ نہیں رکیں گے اور الٹا اسے قتل کر دیں گے، تو اس صورت میں اسے اس اقدام کی اجازت ہوگی اور یہی عزیمت کی راہ ہے، اگرچہ اسے خاموش رہنے کی رخصت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ مسلمان ہونے کی وجہ سے اس کام کو برا سمجھنے کا عقیدہ رکھتے ہیں جس سے وہ انہیں روکتا ہے۔ پس اس کی دعوت لازماً ان کے دلوں پر کچھ اثر رکھے گی۔]

پس ایسی صورت میں زبانی نصیحت کرنا اور نتائج برداشت کرنا عزیمت کی راہ ہے جبکہ خاموش رہنا ایک رخصت ہے۔

حدیث میں مذکور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضے کے تیسرے درجے ۔۔زبردستی برے کام سے روکنا۔۔ کے لیے شرعی احکام کیا ہیں؟ کیا کوئی بھی شخص کسی بھی برائی کو از خود بزور باز و مٹانے کا اختیار رکھتا ہے؟ مثال کے طور پر اگر کسی مسلمان کے پاس آلات لہو ہوں اور کسی دوسرے مسلمان نے انہیں توڑ دیا تو حکم شرعی کیا ہوگا؟ اگر کسی مسلمان کے پاس شراب ہو اور کسی دوسرے مسلمان نے

۱۶۔ شرح كتاب السير الكبير ، باب من يحل له الخمس و الصدقة ،ج۱،ص۱۱۶

اسے بہادیا تو ایسی صورت کیا کیا جائے گا؟ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کی شراب بہادی تو قانونی اثرات کیا ہوں گے؟ یہ اور اس طرح کے بہت سے سوالات کے جواب کا انحصار بنیادی طور پر اس امر پر ہے کہ کیا ہر مسلمان کو نہی عن المنکر کے لیے طاقت کے استعمال کی اجازت ہے۔

اس سلسلے میں بنیادی اصول یہ ہے کہ نہی عن المنکر کے لیے طاقت کے استعمال کے لیے ولایۃ یعنی ''قانونی اختیار'' کی موجودگی شرط ہے اور صاحب ولایۃ صرف ان لوگوں کے خلاف طاقت استعمال کرسکتا ہے جن کے اوپر اسے ولایۃ حاصل ہے۔ یہ ولایت دو طرح سے وجود میں آتی ہے۔ کبھی تو بعض افراد کو بعض دیگر افراد پر، مثلاً باپ کو نابالغ بیٹے پر، شریعت کے کسی حکم کی رو سے حاصل ہوتی ہے۔ اور کبھی باہمی معاہدے کے نتیجے میں کسی کو ولایت حاصل ہو جاتی ہے، مثلاً عقد وکالت (Contract of Agency) کے نتیجے میں وکیل (Agent) کو اصیل (Principal) کی نمائندگی کے لیے ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔[۱۷] اس لیے وکیل کو اگر خرید و فروخت کے لیے ولایت دی گئی ہو تو وہ عقد وکالت کے حدود کے اندر رہتے ہوئے اصیل کے لیے خرید و فروخت کرسکتا ہے۔ قاضی اور مفتی کا کام اس لحاظ سے تو ایک ہی ہوتا ہے کہ دونوں کسی پیش آمدہ مسئلے میں شریعت کا حکم متعین کرتے ہیں، لیکن ان کے فیصلوں میں اصل جوہری فرق یہی ہے کہ مفتی کی رائے کے پیچھے الزامی قوت (Binding Force) نہیں ہوتی، جبکہ قاضی کی رائے حکومتی جبر کے ذریعے نافذ کی جاتی ہے کیونکہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے جو مفتی کو حاصل نہیں ہوتی۔[۱۸]

پس دین کا علم اور فہم رکھنے والا شخص کسی برے کام کو برا تو کہہ سکتا ہے اور اس برائی کے خلاف رائے عامہ ہموار کرنے کی کوشش بھی اس کا فرض ہے لیکن اس برائی کی جبراً روک تھام کے لیے اگر اس کے پاس ولایت نہیں ہے تو وہ زبردستی اسے نہیں روک سکتا۔ وہ صرف انہی لوگوں کو جبراً اس برائی سے روک

۱۷۔ وکیل کے حقوق و فرائض کی تفصیل کے لیے دیکھیے: المبسوط، کتاب الوکالۃ، ج۱۹، ص۴۔۱۹۳

۱۸۔ قاضی اور مفتی کے دائرۂ کار میں فرق اور دیگر تفصیلات کے لیے دیکھیے: ابو العباس احمد بن ادریس القرافی، الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام و تصرفات القاضی و الامام (بیروت: دار البشائر الاسلامیۃ، ۱۴۱۶ھ)

سکتا ہے جن پر اسے ولایت حاصل ہو۔ دیگر لوگ، جن پر اسے ولایت حاصل نہ ہو، اگر اس برائی کا ارتکاب کر رہے ہوں تو اسے صاحب ولایت کی طرف رجوع کرنا چاہیے تا کہ وہ انہیں جبراً روکے۔

چونکہ مسلمان کے حق میں شراب کو مال متقوم کی حیثیت حاصل نہیں ہے اس لیے اگر کسی دوسرے مسلمان نے اسے بہا دیا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا لیکن چونکہ ذمی کے حق میں یہ مال متقوم ہے اس لیے اگر کسی مسلمان نے اس بہا دیا تو وہ اس کا مثل تو نہیں لوٹا سکتا (کیونکہ شرعاً مسلمان کو اپنے لیے یا کسی اور کے لیے شراب خریدنے کی اجازت نہیں ہے) تاہم اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس کی قیمت ادا کردے۔ چنانچہ **بداية المبتدی** کے متن میں ہے:

و اذا أتلف المسلم خمر الذمي أو خنزيره ضمن قيمتها ۔ فان أتلفها لمسلم لم يضمن ۔(۱۹)

[اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کو نقصان پہنچایا تو وہ اس کی قیمت ادا کرے گا۔ البتہ اگر وہ کسی مسلمان کی شراب یا خنزیر کو نقصان پہنچائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے۔]

اس کی شرح میں **الهداية** کے الفاظ ہیں:

التقوم باقٍ فی حقهم ، اذ الخمر لهم كالخل لنا ، و الخنزير لهم كالشاة لنا ، و نحن أمرنا بأن نتركهم و ما يدينون ، و السيف موضوع ، فيتعذر الالزام ۔ و اذا بقي التقوم فقد وجد اتلاف مال مملوك متقوم فيضمنه ... الا أنه تجب قيمة الخمر و ان كان من ذوات الأمثال ، لأن المسلم ممنوع عن تمليكه ۔(۲۰)

[ان کے حق میں تقوم باقی ہے کیونکہ شراب ان کے حق میں ایسی چیز ہے جیسے سرکہ ہمارے حق میں ہے، اور ان کے لیے خنزیر ایسے ہے جیسے ہمارے لیے بکری، اور ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ہم انہیں ان کے دین پر عمل کرنے کے لیے چھوڑ دیں۔ اور چونکہ تلوار رکھ دی گئی ہے تو ان پر اس حکم کا لازم کرنا ممکن نہیں ہے۔ پس جب تقوم باقی ہے تو اس صورت میں ایسی شے کا اتلاف پایا گیا جو مملوک بھی

۱۹۔ الهداية ، كتاب الغصب ، باب في غصب ما لا يتقوم ، ج۳، ص۳۰۴

۲۰۔ ایضاً، ص۳۰۵

ہے اور متقوم بھی۔ اس لیے ضمان واجب ہو جاتا ہے۔۔۔ البتہ شراب اگرچہ مثلیات میں ہے مگر مسلمان پر اس کی قیمت دینا ہی واجب ہے کیونکہ مسلمان کسی کو شراب کا مالک نہیں بنا سکتا۔]

اسی اصول پر طے کیا گیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی دوسرے مسلمان کے آلات موسیقی توڑ دیے تو چونکہ موسیقی کے آلات مسلمان کے لیے حرام تھے اس لیے ان کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔ تاہم وہ آلات جن چیزوں سے بنے ہیں اگر وہ چیزیں جائز ہوں تو ان کا ضمان واجب ہوگا۔ مثلاً اگر وہ لکڑی سے بنے ہوں تو بنے ہوئے آلے کا ضمان واجب نہیں ہوگا لیکن لکڑی کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ بدایة المبتدی کے متن میں ہے:

و من كسر لمسلم بربطاً أو طبلاً أو مزماراً أو أراق له سكراً أو منصفاً، فهو ضامن و بيع هذه الأشياء جائز ـ[۲۱]

[اور اگر کسی نے کسی مسلمان کا بربط، ڈھول یا ساز توڑ دیا یا اس کا کوئی نشہ آور مشروب بہا دیا تو وہ ضمان دینے کا پابند ہوگا، اور ان چیزوں کی فروخت جائز ہے۔]

اس حکم کی وضاحت میں الهداية میں انتہائی اہم اصول بیان ہوئے ہیں:

انها أموال لصلاحيتها لما يحل من وجوه الانتفاع، و ان صلحت لما لا يحل ـ فصار كالأمة المغنية ـ و هذا لأن الفساد بفعل فاعل مختار، فلا يوجب سقوط التقوم ـ و جواز البيع و التضمين مرتبان على المالية و التقوم ـ و الأمر بالمعروف باليد الى الأمراء لقدرتهم، و باللسان الى غيرهم ـ و تجب قيمتها غير صالحة للهو ... و هذا بخلاف ما اذا أتلف على نصراني صليباً حيث يضمن قيمته صليبا، لأنه مقرّ على ذلك ـ[۲۲]

[یہ چیزیں مال ہیں کیونکہ ان سے انتفاع کے جائز طریقے ہیں اگرچہ ان سے ناجائز طریقے سے بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ پس اس کی حیثیت گانے والی لونڈی کی سی ہوئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان چیزوں کا فساد ایک صاحب اختیار فاعل کے فعل کی وجہ سے ہے۔ پس اس کی وجہ سے ان کا

۲۱۔ ایضاً، ص ۳۰۷

۲۲۔ ایضاً

تقوم ساقط نہیں ہوتا۔ اور فروخت اور ضمان کے حکم کی بنا مالیت اور تقوم پر ہے۔ اور ہاتھ سے امر بالمعروف امراء کا کام ہے کیونکہ وہ اس پر قدرت رکھتے ہیں، اور دوسروں کا کام زبان سے تلقین ہے۔ البتہ ان چیزوں کے ضائع کرنے پر ان کی قیمت اس طور پر واجب ہوگی کہ یہ بطور آلات لہو استعمال نہ ہوسکیں۔۔۔ اس کے برعکس اگر اس نے کسی نصرانی کی صلیب توڑ دی تو وہ صلیب ہی کی قیمت ادا کرنے کا پابند ہوگا (صرف لکڑی کی نہیں) کیونکہ نصرانی کو صلیب رکھنے کی قانونی طور پر اجازت ہے۔]

تاہم مسئلہ وہاں پیدا ہوتا ہے جب وہ لوگ جن لوگوں کو ولایت حاصل ہو برائی کو نہ روکنا چاہیں، یا وہ اسے برائی ہی نہ کہیں، اور جو لوگ برائی کی روک تھام چاہتے ہوں انہیں ولایت حاصل نہ ہو۔ چنانچہ اسی مسئلے کی آخری اور انتہائی شکل یہ ہے کہ کیا کسی حکمران کے ناجائز کاموں کی وجہ سے اسے زبردستی معزول کیا جاسکتا ہے؟ کیا اس کے خلاف خروج کیا جاسکتا ہے؟

امام ابوحنیفہ کا موقف اس سلسلے میں یہ ہے کہ جابر اور فاسق حکمران کے خلاف خروج جائز ہے بشرطیکہ اس کے خلاف نکلنے والے متبادل صالح قیادت فراہم کرسکتے ہوں اور تبدیلی کی اس کوشش میں جو نقصان ہو وہ اس نقصان سے کم ہو جو جابر یا فاسق حکمران کے برقرار رہنے کی صورت میں رونما ہورہا ہے۔ اس بات کی وضاحت اس باب کی آخری فصل میں آرہی ہے۔

فصل سوم: حکمران کے کفر بواح کی صورت میں اس کی معزولی کا وجوب

شرعاً یہ جائز نہیں ہے کہ مسلمانوں کا حاکم کوئی کافر ہو۔ اس کی قانونی وجوہات بالکل واضح ہیں۔ اسلامی قانون کا مسلمہ اصول یہ ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت عامہ حاصل نہیں ہے، جبکہ امارت و قضاء کے لیے ولایت عامہ ضروری ہے۔ حدود اور قصاص کے معاملات میں غیر مسلم کی گواہی ناقابل قبول ہے۔ چنانچہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں غیر مسلم قاضی نہیں بن سکتا۔ حاکم کے فرائض میں ایک اہم فریضہ حدود اللہ کا نفاذ ہے۔ اس لیے کافر مسلم مسلمانوں کا حاکم نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح کسی فاسق کو قاضی یا حاکم بنانا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ جب فاسق کی گواہی پر کسی کو سزا نہیں دی جاسکتی، کسی مقدمے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا تو وہ خود سزا دینے یا فیصلہ کرنے کا اختیار کیسے حاصل کرسکتا

ہے؟ تاہم اگر کوئی فاسق اقتدار پر قبضہ کرلے اور اس کا اقتدار مستحکم ہو جائے تو مسلمانوں جائز کاموں میں اس کی اطاعت کریں گے۔ اسی طرح اگر حاکم نے کسی فاسق کو قاضی بنایا تو اس کے صحیح فیصلے نافذ ہوں گے۔ بداية المبتدى کے متن میں ہے:

و لا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة ، و يكون من أهل الاجتهاد ۔[۲۳]

[قاضی کی ولایت صحیح نہیں ہوگی جب تک ولایت حاصل کرنے والے میں شہادت کی شرائط پوری نہ ہوں اور وہ اہل اجتہاد میں نہ ہو۔]

اس حکم کے پیچھے کارفرما قانونی اصولوں کی وضاحت الهداية میں یوں کی گئی ہے:

أما الأول فلأن حكم القضاء يستقي من حكم الشهادة لأن كل واحد منهما من باب الولاية ۔ فكل من كان أهلاً للشهادة يكون أهلاً للقضاء ۔ و ما يشترط لأهلية الشهادة يشترط لأهلية القضاء ۔ و الفاسق أهل للقضاء حتى لو قلد يصح ، الا أنه لا ينبغي أن يقلد كما في حق الشهادة ، فانه لا ينبغي أن يقبل القاضي شهادته ، و لو قبل جاز ۔[۲۴]

[پہلی شرط اس وجہ سے رکھی گئی ہے کہ قضاء کا حکم شہادت کے حکم سے اخذ کیا جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا تعلق ولایت سے ہے۔ پس ہر وہ شخص جو شہادت کے لیے اہل ہو تو وہ قضاء کے لیے بھی اہل ہے، اور جو شرط شہادت کی اہلیت کے لیے ہے وہی قضاء کی اہلیت کے لیے بھی ہے۔ اور فاسق قضاء کے لیے اہل ہے۔ پس جب اسے قاضی مقرر کیا گیا تو اس کا تقرر صحیح ہوگا، البتہ مناسب یہی ہے کہ اس کا تقرر نہ کیا جائے، جیسے شہادت کے متعلق حکم ہے کہ قاضی کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ فاسق کی شہادت قبول نہ کرے لیکن اگر اس نے قبول کیا تو جائز ہوگا۔]

کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ فقہاء کے نزدیک فاسق کا قاضی یا حاکم بننا جائز ہے؟ ہم باب سوم میں تفصیل سے واضح کر چکے ہیں کہ فقہاء نے اس جواز کو قاعدۂ اضطرار کے تحت ذکر کیا ہے۔ اگر

۲۳۔ ایضاً، كتاب أدب القاضي ، ج ۳، ص ۱۰۱

۲۴۔ ایضاً

فاسق قاضی یا حاکم کے صحیح فیصلوں کو باطل قرار دیا جائے تو اس سے بہت بڑا افساد پیدا ہوتا ہے۔ پس جب تک اس فاسق حاکم یا قاضی کو ہٹانے کی قوت بہم نہ پہنچائی جاسکے، صحیح فیصلوں میں ان کی اطاعت کی جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب قاضی یا حاکم منصب قضاء پر فائز ہونے یا حاکم بننے کے بعد فسق کا ارتکاب کرے۔ چنانچہ الهداية میں آگے مذکور ہے:

و لـو كان القاضي عدلاً ففسق بأخذ الرشوة أو غيره ، لا ينعزل و يستحق العزل(۲۵)

[اگر قاضی عادل ہو اور رشوت لینے یا کسی اور سبب سے فاسق ہوا تو وہ از خود معزول نہیں ہوتا۔ البتہ وہ معزول کیے جانے کا مستحق ہو جاتا ہے۔]

اس کی شرح میں فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر چہ اس فعل سے وہ از خود معزول نہیں ہو جاتا لیکن اس کی معزولی ''واجب'' ہو جاتی ہے۔

و لو كان عدلاً ففسق بأخذها أو بغيره استحق العزل و جوباً(۲۶)

[اگر وہ عادل ہو اور رشوت لینے یا کسی اور سبب سے فاسق ہو جائے تو اس کا معزول کرنا واجب ہو جاتا ہے۔]

هذا ظاهر المذهب ، و عليه مشائخنا البخاريون و السمرقنديون ومعناه: أنه يجب على السلطان عزله ـ(۲۷)

[یہی مذہب کی مختار رائے ہے، اور اسی پر بخارا اور سمرقند سے تعلق رکھنے والے ہمارے مشائخ کا فتویٰ ہے۔ اور اس رائے کا مفہوم یہ ہے کہ سلطان پر اس قاضی کا معزول کرنا واجب ہے۔]

یہ بھی مسلم ہے کہ کفر وفسق کا ارتکاب جیسے قول کے ذریعے کیا جاتا ہے ایسے ہی بعض افعال کے ارتکاب پر بھی کسی شخص پر کفر یا فسق کا حکم لاگو ہو سکتا ہے۔ البتہ اگر مسلمان کے کسی قول یا فعل کی کئی

۲۵۔ ایضاً

۲۶۔ علاؤالدین الحصکفی، الدر المختار فی شرح تنویر الأبصار (لکھنو: مطبع نول کشور، تاریخ ندارد)، ج ۳، ص ۲۱۳

۲۷۔ رد المحتار، ج ۴، ص ۳۳۹

تعبیرات ممکن ہوں تو اس تعبیر کو اختیار کیا جائے گا جس کے تحت اس کی طرف کفر یا فسق کی نسبت نہ ہو۔ تاہم اگر کسی قول یا فعل کی ایسی تاویل ممکن نہ ہو اور وہ ہر لحاظ سے کفر یا فسق کے زمرے میں آتا ہو تو اس قول کے قائل یا اس فعل کے مرتکب پر کفر یا فسق کے احکام کا اطلاق ہوتا ہے، جن میں ایک اہم حکم یہ ہے کہ اگر وہ حاکم یا قاضی ہو تو اس کی معزولی واجب ہو جاتی ہے۔

اگر حکمران پر ایسے قاضی کا معزول کرنا واجب ہو اور وہ اسے نہ ہٹا رہا ہو، یا خود حکمران کی معزولی اس کے کفر یا فسق کی وجہ سے واجب ہو چکی ہو، تو کیا کیا جائے گا؟ اگر اسے پر امن طریقے سے ہٹانا ممکن نہ ہو تو کیا اسے جبراً ہٹانے کی کوشش کی جائے گی؟ دوسرے الفاظ میں کیا اس کے خلاف خروج کیا جائے گا؟ امام جصاص اس معاملے میں امام ابوحنیفہ کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

لا فرق عند أبی حنیفة بین القاضی و بین الخلیفة فی أن شرط کل واحد منهما العدالة، و أن الفاسق لا یکون خلیفةً و لا یکون حاکماً، کما لا تقبل شهادته و لا خبره لو روی عن النبی علیه السلام ـ و کیف یکون خلیفة و روایته غیر مقبولة و أحکامه غیر نافذة! (۲۸)

[ابوحنیفہ کے نزدیک قاضی اور خلیفہ میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے عادل ہونا شرط ہے، اور یہ کہ فاسق نہ خلیفہ ہو سکتا ہے، نہ قاضی، جیسے نہ اس کی شہادت قابل قبول ہے نہ ہی رسول اللہ ﷺ سے اس کی روایت۔ پس وہ خلیفہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ اس کی روایت نا قابل قبول ہو اور اس کے احکام غیر نافذ ہوں!]

پھر وہ امام ابوحنیفہ کی زندگی کے بعض اہم واقعات سے استشہاد کرتے ہیں کہ انہوں نے ابن ہبیرہ کے جبر و تشدد کے باوجود قضاء کا عہدہ قبول نہیں کیا اور منصور بھی بے پناہ تشدد کے باوجود انہیں اس پر قائل نہ کر سکا۔ نیز ظالم حکمرانوں کے خلاف خروج کے متعلق امام ابوحنیفہ کا موقف عام طور پر مشہور تھا جس کی وجہ سے امام اوزاعی کو کہنا پڑا:

احتملنا أبا حنیفة علی کل شیء، حتی جاء نا بالسیف -یعنی قتال الظلمة- فلم نحتمله۔ (۲۹)

۲۸۔ أحکام القرآن، ج۱، ص۹۹

[ہم نے ابوحنیفہ کی ہر بات برداشت کی یہاں تک کہ تلوار -یعنی ظالم حکمرانوں کے خلاف جنگ - کے حکم کے ساتھ آئے، تو ہم اس بات کو برداشت نہ کر سکے۔]

امام ابوحنیفہ نے خراسان کے بلند مرتبت فقیہ امام ابراہیم الصائغ کو خود یہ حدیث سنائی:

أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب و رجل قام الى امام جائر فأمره بالمعروف و نهاه عن المنكر فقتل ۔(۳۰)

[شہیدوں میں بہترین حمزہ بن عبد المطلب ہیں اور وہ شخص جو ظالم حکمران کے سامنے کھڑے ہو کر اچھے کام کی اور برے کام سے روکنے کی پاداش میں قتل کیا جائے۔]

اس کے بعد ہی امام ابراہیم نے عباسی گورنر ابو مسلم خراسانی کے سامنے کئی دفعہ کلمۂ حق کہا اور بالآخر انہیں شہید کیا گیا۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ نے امام زید بن علی کے خروج کے موقع پر ان کی مالی مدد کی اور لوگوں کو بھی ان کا ساتھ دینے کے لیے کہا۔ دیگر کئی مواقع پر بھی بنوامیہ اور بنو عباس کے ظالم حکمرانوں کے خلاف نکلنے والوں کا ساتھ امام ابوحنیفہ نے دیا۔ اسی وجہ سے ان کو بعض لوگوں نے تنقید کا نشانہ بنایا۔ یہاں امام جصاص واضح کرتے ہیں کہ اگر کسی نے فاسق حاکم کی حکومت کے جواز کا قول امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب کیا ہے تو یا تو یہ اس نے قصداً جھوٹ باندھا ہے، یا وہ ایک دوسرے مسئلے میں امام ابوحنیفہ کے موقف کو صحیح نہیں سمجھا ہے:

فانما جاء غلط من غلط فى ذلك ، ان لم يكن تعمد الكذب من جهة قوله، و قول سائر من يعرف قوله من العراقيين أن القاضى اذا كان عدلاً فى نفسه فولى القضاء من قبل امام جائر أن أحكامه نافذة و قضاياه صحيحة ، و أن الصلاة خلفهم جائزة مع كونهم فساقاً و ظلمة ۔(۳۱)

[پس اگر کسی کو غلطی لاحق ہوئی ہے اور وہ امام ابوحنیفہ کے قول اور سارے عراقی فقہاء کی طرف

۲۹۔ ایضاً، ص ۱۰۰

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ ایضاً

جھوٹ منسوب نہیں کر رہا، تو وہ غلطی ان کے اس قول کی بنا پر لاحق ہوئی ہوگی کہ کسی ظالم حکمران کی جانب سے مقرر کیا گیا قاضی اگر خود عادل ہو تو اس کے احکام نافذ ہوں گے اور اس کے فیصلے صحیح ہوں گے، اور یہ کہ ان حکمرانوں کے پیچھے نماز جائز ہے باوجود اس کے کہ وہ فاسق اور ظالم ہیں۔]

پس ظالم حکمرانوں کے ہٹانے کی کوشش اور ان کی جانب سے کسی اہل شخص کا کوئی عہدہ قبول کرنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک دو مختلف امور ہیں۔ آگے امام جصاص نے اس موقف کے حق میں قاضی شریح کا طرز عمل بھی پیش کیا ہے جو خلافت راشدہ کے بعد عہد بنی امیہ میں بھی قاضی کے عہدے پر فائز رہے:

و قد كان شريح قاضياً بالكوفة الى أيام الحجاج ، و لم يكن فى العرب و لا آل مروان أظلم و لا أكفر و لا أفجرٌ من عبد الملك ، و لم يكن فى عماله أكفر و لا أظلم و لا أفجر من الحجاج ـ[۳۲]

[شریح حجاج کے دور تک کوفہ میں قاضی رہے، اور عرب اور آل مروان میں ظلم کفر اور فجور میں عبدالملک سے بڑھ کر کوئی نہیں تھا، نہ ہی اس کے عمال میں کوئی ظلم، کفر اور فجور میں حجاج سے بڑھ کر تھا۔]

اسی طرح صحابہؓ و تابعین نے ظالم حکمرانوں کے وظائف قبول کیے کیونکہ یہ وظائف ان کا حق تھے۔ چنانچہ ایک دفعہ سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا:

و انى لست سائلك شيئاً ، و لا راداً عليك رزقاً رزقنيه الله منك[۳۳]

[اور میں تم سے کسی شے کا سوال نہیں کروں گا، نہ ہی اس رزق کو واپس کروں گا جو مجھے اللہ تعالیٰ تمہاری طرف سے دلوائے۔]

ایک اور مقام پر امام جصاص نے ان لوگوں کے موقف کی وضاحت کی ہے جو ظالم حکمران کے ہٹانے کی کوشش کو فتنہ قرار دیتے ہیں اور اس موقف کے خطرناک نتائج سے آگاہ کیا ہے:

فانهم أنكروا قتال الفئة الباغية و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر بالسلاح ـ و سموا الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر فتنةً اذا احتيج فيه

۳۲۔ ایضاً

۳۳۔ ایضاً، ص ۱۰۱

الی حمل السلاح و قتال الفئة الباغية مع ما قد سمعوا فيه من قول الله تعالیٰ: (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيٓءَ اِلٰىٓ اَمْرِ اللّٰهِ)، و ما يقتضيه اللفظ من و جوب قتالها بالسيف و غيره ۔ و زعموا مع ذلک أن السلطان لا ينكر عليه الظلم و الجور و قتل النفس التي حرم الله ، و انما ينكر على غير السلطان بالقول أو باليد بغير السلاح ۔ فصاروا شراً على الأمة من أعدائها المخالفين لها لأنهم أقعدوا الناس عن قتال الفئة الباغية و عن الانكار على السلطان الظلم و الجور ، حتى أدى ذلک الى تغلب الفجار بل المجوس و أعداء الاسلام ، حتى ذهبت الثغور و شاع الظلم و خربت البلاد و ذهب الدين و الدنيا و ظهرت الزنادقة و الغلو و مذاهب الثنوية و الخرمية و المزدكية ۔ و الذى جلب ذلک كله عليهم ترک الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و الانكار على السلطان الجائر ۔ و الله المستعان ۔[۳۴]

[پس انہوں نے بغاوت کرنے والے گروہ کے خلاف جنگ اور اسلحے کے ذریعے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا انکار کیا، اور انہوں نے باغی گروہ کے خلاف جنگ اور اسلحے کے ذریعے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو فتنے کا نام دیا باوجود اس کے کہ انہوں نے یہ ارشاد باری تعالیٰ سنا ہے کہ: ''پس لڑو اس گروہ سے جو بغاوت کرے یہاں تک کہ وہ اللہ کے قانون کی طرف لوٹ آئے'' اور اس لفظ کے مفہوم میں دیگر امور کے علاوہ اسلحے کے ساتھ جنگ کا حکم بھی داخل ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے دعویٰ کیا کہ حکمران اگر ظلم وستم ڈھائے یا کسی ایسے انسان کا قتل کرے جسے اللہ نے حرام ٹھہرایا ہے، اور غیر حاکم کو برائی سے یا تو زبانی تلقین کے ذریعے منع کیا جائے گا یا ہاتھ سے اس شرط پر کہ اسلحہ استعمال نہ کیا جائے۔ پس یہ اس امت کے لیے اس کے مخالف دشمنوں سے زیادہ بدتر ہو گئے کیونکہ انہوں نے لوگوں کو باغی گروہ کے خلاف جنگ اور ظالم حکمران کے ظلم وستم کے خلاف مزاحمت کے لیے لوگوں کو اٹھنے نہیں دیا یہاں تک کہ گنہگار، بلکہ مجوس اور اسلام کے دیگر دشمن غالب ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سرحدات غیر محفوظ ہو گئیں، ظلم کا دور دورہ ہوا، شہر تباہ ہو گئے، دین اور دنیا دونوں ہاتھ سے نکل گئے، اور زنادقہ، غلو کرنے والے، دو خداؤں کو ماننے والے، خرمیہ اور مزدکیہ

۳۴۔ ایضاً، ج ۲، ص ۵۰۔۵۱

ظاہر ہو گئے۔ ان سب خرابیوں کا باعث یہ امر ہوا کہ ان لوگوں نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور ظالم حکمران کو ظلم سے روکنے کے فریضے کا انکار کیا۔ و الله المستعان !]

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ظالم حکمران کو ہٹانے کی کوشش واجب ہے اور اس کے لیے ضرورت پڑے تو اس کے خلاف خروج بھی واجب ہو جاتا ہے تو خود امام ابوحنیفہ نے کیوں خروج میں باقاعدہ حصہ نہیں لیا جبکہ ان کی زندگی میں کئی دفعہ ظالم حکمرانوں کے خلاف خروج ہوا؟ اس سوال کا جواب اگلی فصل میں دیا جائے گا۔

فصل چہارم: خروج کے وجوب کی شرائط

کسی ظالم و جابر حکمران کے ہٹانے کی کوشش کا فیصلہ بہت سارے عوامل کو دیکھنے کے بعد ہی کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کوشش میں بڑی خونریزی کا امکان ہوتا ہے۔ اس فیصلے کے لیے ایک اہم عامل یہ ہے کہ کیا بغاوت کرنے والے اتنی طاقت رکھتے ہیں کہ وہ حکمران کی قوت سے ٹکرا سکیں؟ نیز حکمران کے ہٹانے میں جو خونریزی ہوگی کیا وہ حکمران کے برقرار رہنے کے شر سے کم ہے یا زیادہ؟ ہر بغاوت کے موقع پر ان دونوں سوالات پر اہل علم کی آرا مختلف ہوسکتی ہیں۔

امام عبداللہ بن المبارک روایت کرتے ہیں کہ جب امام ابراہیم الصائغ کی شہادت کی خبر امام ابوحنیفہ کو پہنچی تو وہ اتنا روئے کہ ہمیں ڈر ہوا کہ کہیں ان کی موت نہ واقع ہو۔ پھر امام ابوحنیفہ نے امام ابراہیم کے حق میں بہت اچھے کلمات کہے اور فرمایا کہ مجھے اندیشہ تھا کہ اس کے ساتھ ایسا ہی ہوگا۔ اس کے بعد انہوں نے ذکر کیا کہ امام ابراہیم بار بار ان کے پاس اس موضوع پر بحث کے لیے آتے رہے اور بالآخر ان کا اس پر اتفاق ہوا کہ ظالم حکمران کو ظلم سے روکنا واجب ہے۔ اس موقع پر امام ابراہیم نے امام ابوحنیفہ سے مطالبہ کیا کہ وہ ہاتھ بڑھائیں تا کہ امام ابراہیم خروج کے لیے ان کے ہاتھ پر بیعت کریں۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ان کے ایسا کہنے پر میری آنکھوں کے سامنے تاریکی چھا گئی۔ عبداللہ بن المبارک نے سبب پوچھا تو آپ نے فرمایا:

دعانی الی حق من حقوق الله فامتنعت علیه و قلت له : ان قام به رجل

وحده قتل و لم يصلح للناس أمر ، ولكن ان وجد عليه أعواناً صالحين و رجلاً يرأس عليهم ماموناً على دين الله لا يحول ـ(۳۵)

[انہوں نے مجھے اللہ کے حقوق میں ایک حق کی طرف بلایا مگر میں اس سے رک گیا اور میں نے ان سے کہا: اگر اس کام کے لیے کوئی تنہا شخص اٹھے تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور وہ لوگوں کے لیے اس معاملے کو ٹھیک نہیں کر پائے گا، لیکن اگر اسے نیکوکار مددگار ملیں اور ایک ایسا آدمی سرداری کے لیے دستیاب ہو جس پر اللہ کے دین کے معاملے میں بھروسہ کیا جا سکے تو پھر کوئی چیز مانع نہیں ہے۔]

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد امام ابراہیم بار باران کے پاس اس مقصد کے لیے آتے رہے اور ان سے ایسے مطالبہ کرتے جیسے کوئی قرض خواہ قرض کا مطالبہ کرتا ہو۔

فاقول له : هذا أمر لا يصلح بواحد ـ ما أطاقته الأنبياء حتى عقدت عليه من السماء ـ و هذه فريضة ليست كسائر الفرائض لأن سائر الفرائض يقوم بها الرجل وحده و هذا متى أمر به الرجل وحده أشاط بدمه و عرّض نفسه للقتل ، فأخاف عليه أن يعين على قتل نفسه ـ و اذا قتل الرجل لم يجترىء غيره أن يعرّض نفسه ـ و لكنه ينتظر ، فقد قالت الملائكة : (أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفک الدمآء ، و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک ، قال انى أعلم ما لا تعلمون) ـ(۳۶)

[میں ان سے کہتا کہ یہ کام ایک آدمی کے بنانے سے نہیں بن سکتا۔ انبیاء بھی اس کے کرنے کی طاقت نہیں رکھتے تھے جب تک وہ اس کام کے لیے آسمان سے مامور نہ کیے جاتے۔ یہ فریضہ دیگر فرائض کی طرح نہیں ہے جنہیں کوئی شخص تنہا بھی ادا کر سکتا ہے۔ یہ کام ایسا کہ تنہا آدمی اس کے لیے کھڑا ہوگا تو اپنی جان دے گا اور خود کو ہلاکت میں ڈالے گا، اور مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اپنے قتل میں اعانت کا ذمہ دار ٹھہرے گا۔ پھر جب ایک ایسا شخص قتل کیا جائے گا تو پھر کوئی دوسرا اس کام کے لیے اپنی جان ہلاکت میں ڈالنے کی ہمت نہیں کر پائے گا۔ پس اسے بلکہ انتظار کرنا چاہیے، یقیناً فرشتوں نے کہا تھا: ''کیا تو اس میں ایسے کو مقرر کرے گا جو اس میں فساد مچائے اور

۳۵۔ ایضاً، ص۴۹

۳۶۔ ایضاً، ص۴۹۔۵۰

خونریزی کرے اور ہم تو تیری حمد کے ساتھ تیری تسبیح کرتے ہیں اور تیری پاکی بیان کرتے ہیں؟
فرمایا: میں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔"]

پس امام ابوحنیفہ کے موقف کا خلاصہ یہ ہوا کہ ظالم حکمران کو ظلم سے روکنا واجب ہے اور اس کے لیے خروج کی راہ بھی اختیار کی جاسکتی ہے لیکن چونکہ اس راہ میں بڑی خونریزی کا امکان ہوتا ہے اس لیے خروج سے پہلے اس بات خروج کی کامیابی کے امکانات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ نیز اس بات کا بھی اطمینان کرنا ضروری ہے کہ ظالم حکمران کے خلاف نکلنے والے ایک متبادل صالح قیادت لارہے ہیں کیونکہ یہ بھی اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں کسی بڑے شر کی راہ ہموار نہ ہوجائے۔ اگر خروج میں زیادہ خونریزی ہورہی ہو اور حکمران کے ہٹانے کا کام ممکن نظر نہ آتا ہو یا متبادل صالح قیادت میسر نہ ہو تو پھر خروج سے باز رہنا چاہیے کیونکہ اس طرح خروج کرنے والے نہ صرف خود کو ہلاکت میں ڈالتے ہیں بلکہ دوسرے صالحین کے حوصلے پست کرنے کا بھی باعث بنتے ہیں۔ چنانچہ جب تک خروج کے لیے مناسب موقع نہ ملے، ضروری ہے کہ حکمران کے ناجائز کاموں اور غلط فیصلوں پر تنقید جاری رکھی جائے، اس کے ناجائز احکام ماننے سے انکار کیا جائے، اس کے خلاف رائے عامہ ہموار کرنے کی کوشش کی جائے اور جہاں تک ہوسکے شریعت کی بالادستی یقینی بنانے کے لیے اقدامات اٹھائے جائیں۔

مسلمانوں کی تاریخ میں جب بھی حکمران کے خلاف خروج ہوا ہے تو حکمران کے ظلم کے خلاف آواز بلند کرنے والوں میں کچھ نے بغاوت اور خروج کی راہ اختیار کی اور کچھ نے اس کے نتیجے میں ہونے والی خونریزی کو غیر ضروری قرار دیتے ہوئے اس میں شرکت نہیں کی لیکن حاکم کے ظلم کو ظلم کہتے رہے اور اس کے غیر شرعی احکام نہ مانتے ہوئے اس کے ظلم وستم کو سہتے رہے۔ سیدنا حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے بعد دیگر ائمۂ اہل بیت کے خروج کو بھی اسی تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ یا تو ان کے نزدیک حاکم کی معزولی واجب ہوچکی تھی، یا کم از کم جائز ہوچکی تھی اور ان کے اجتہاد کے مطابق اس کے ہٹانے کے سلسلے میں جو خونریزی متوقع تھی وہ اس شر کی بہ نسبت کم تھی جو اس حاکم کے حکمران رہنے کی صورت میں وقوع پذیر ہورہا تھا۔ دوسری طرف جن اہل علم نے خروج اور بغاوت کی راہ اختیار نہیں کی ان کے نزدیک خروج کی صورت میں ہونے والی خونریزی حاکم کے شر سے زیادہ

تھی۔ (۳۷) تاہم کسی ہر جائز و ناجائز میں حاکم کی اطاعت کا درس نہیں دیا اور نہ ہی ''اسٹیبلشمنٹ'' کی ہر پالیسی کے لیے ''شرعی جواز'' ڈھونڈنے کا کام کیا۔

امام ابوحنیفہ نے جو طریق اختیار کیا اس کی چیدہ چیدہ خصوصیات یہ ہیں (۳۸):

- انہوں نے ظالم حکمرانوں کے ظلم کی روک تھام کو شرعی فریضہ قرار دیا اور اس سلسلے میں خروج کو جائز بلکہ واجب قرار دیا۔ جب بھی کسی صالح شخصیت کی قیادت میں نظام کے بدلنے کے لیے کوشش ہوئی انہوں نے اس کا ساتھ دیا لیکن چونکہ ان کی دور رس نگاہیں دیکھ رہی تھیں کہ خروج کا راستہ کامیابی سے ہمکنار نہیں ہوگا اس لیے انہوں نے عملاً اس میں شرکت سے گریز کیا۔

- بنوامیہ اور بنوعباس کی جانب سے قضاء کے عہدے کی پیشکش کو وہ مسلسل مسترد کرتے رہے اور ان کی جانب سے ظلم و ستم سہتے رہے۔ اس طرح انہوں نے ان کی ظالمانہ اور غاصبانہ حکومت کو جواز عطا کرنے سے گریز کا راستہ اختیار کیا۔

- انہوں نے سرکاری قاضیوں کے فیصلوں پر بے لاگ اور کاٹ دار تنقید کا سلسلہ جاری رکھا جس کی وجہ سے ان قاضیوں اور عدالتوں پر لوگوں کا اعتماد اٹھ گیا۔ (۳۹)

- جب بھی حکمران نے ان سے کسی قانونی مسئلے میں رائے لی تو انہوں نے بغیر کسی خوف اور لالچ کے شریعت کا صحیح مقتضا اس کے سامنے رکھا اور اس بنا پر بھی انہیں بارہا اذیتیں برداشت کرنا پڑیں۔

- انہوں نے اسلامی قانون کی تفصیلی جزئیات کی تدوین کا عظیم الشان پراجیکٹ شروع کیا اور

۳۷۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: مولانا عتیق الرحمان سنبھلی، واقعۂ کربلا اور اس کا تاریخی پس منظر (صادق آباد: مکتبہ حسینیہ، تاریخ ندارد)۔

۳۸۔ ان امور کی تفصیل کے لیے دیکھیے: مولانا مناظر احسن گیلانی، حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی (کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۴۹ء)۔ مولانا مودودی نے بھی امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے منہج کی تفصیل میں مقالات لکھے جو بنیادی طور پر مولانا گیلانی ہی کی کتاب میں مذکور مواد کی تلخیص پر مشتمل ہیں۔ یہ مقالات بعد میں ''خلافت و ملوکیت'' میں ابواب کے طور پر شامل کیے گئے۔

۳۹۔ امام ابو یوسف نے ''کتاب اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ'' میں اس کی کچھ تفصیل دی ہے۔

اس قانون کے اصول وقواعد اس طرح منضبط کیے اور ایسی مضبوط عمارت تعمیر کی کہ حکومت کے لیے ممکن ہی نہیں رہا کہ وہ اس قانون کو نظر انداز کردیں اور عدالتوں سے اپنی خواہشات کے مطابق فیصلے حاصل کرسکیں۔ (۴۰)

- امام ابوحنیفہ نے عدالتی اور قانونی نظام کے صحیح طور پر چلانے کے لیے ایسے رجال کار کی تربیت کی جنہوں نے اسلامی شریعت کی بالادستی یقینی بنائی۔ اگر امام ابو یوسف کی **کتاب الخراج** کے صرف دیباچے پر ہی نظر دوڑائی جائے تو معلوم ہوگا کہ انہوں نے کس لہجے میں خلیفۂ وقت کو شرعی احکام کی پابندی کا درس دیا۔ اسی طرح اگر امام محمد بن الحسن الشیبانی کی **کتاب الأصل** میں صرف **کتاب الاکراہ** اور اس میں بالخصوص **باب تعدی العامل** کی جزئیات کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ انہوں نے کس طرح آمریت اور مطلق العنانی کے سامنے بند باندھا۔

اس طرح انہوں نے خروج کے بجائے نظام کو اندر سے تبدیل کرنے کی راہ اختیار کی اور تاریخ کی گواہی یہ ہے کہ وہ اس میں بہت زیادہ حد تک کامیاب رہے۔

فصل پنجم: باغیوں کے خلاف اہل عدل کی مدد کی ذمہ داری

ابھی تک ہم نے اس زاویے سے اس مسئلے کا جائزہ لیا کہ کیا مسلمانوں فاسق حکمران کے خلاف تلوار اٹھا سکتے ہیں۔ تصویر کا دوسرا رخ یہ ہے کہ بعض اوقات عادل حکمران کے خلاف بعض لوگ ناجائز بنیاد پر اٹھ کھڑے ہوجاتے ہیں۔ ایسی صورت میں عام مسلمانوں کی شرعی ذمہ داری کیا ہے؟

سورۃ الحجرات میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتَّى تَفِيْءَ إِلَى أَمْرِ اللّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ

۴۰۔ پس معاملہ یوں نہیں تھا کہ حکومت کی سرپرستی سے حنفی فقہ کو رواج ملا بلکہ حنفی فقہ کو جو قبولیت اور مقبولیت مل گئی تھی اس کے بعد حکومت کے پاس اسے اختیار کرنے کے سوا کوئی اور راستہ نہیں بچا تھا۔

فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (سورۃ الحجرات، آیات ۹-۱۰)

[اور اگر مومنوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں اصلاح کرو۔ پھر اگر ان میں ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو زیادتی کرنے والے گروہ سے لڑو یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔ پھر جب وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے تو ان کی درمیان انصاف کے ساتھ صلح کرو اور کسی کی جانبداری نہ کرو۔ یقیناً اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔ مومن تو ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ پس اپنے بھائیوں کے درمیان صلح کرو اور اللہ سے ڈرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔]

حشویہ اور بعض اہل حدیث کی رائے یہ تھی کہ ان آیات میں مذکور قتال سے مراد لاٹھیوں اور جوتوں سے مار پٹائی ہے۔ اس رائے کے حق میں ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ شان نزول کی روایات کے مطابق یہ آیات اس موقع پر نازل ہوئی تھیں جب مومنوں کے دو گروہوں کے درمیان تنازعے میں لاٹھیاں اور جوتے استعمال کیے گئے تھے۔

۲۔ مومن کا قتل اور اس کے خلاف جنگ ناجائز ہے۔

۳۔ کئی روایات میں مومنوں کی آپس کی لڑائی میں کسی گروہ کا بھی ساتھ دینے سے منع کیا گیا ہے۔

۴۔ مشاجرات صحابہ کے موقع پر کئی کبار صحابہ نے جنگ میں کسی فریق کا ساتھ نہیں دیا۔

امام جصاص نے ان دلائل کے جواب میں انتہائی اہم قانونی اصول بیان کیے ہیں اور جن نصوص سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں ان کا صحیح موقع و محل واضح کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

قد اقتضى ظاهر الآية الأمر بقتال الفئة الباغية حتى ترجع الى أمر الله ۔ و هو عموم في سائر ضروب القتال ۔ فان فاء ت الى الحق بالقتال بالعصى و النعال لم يتجاوز به الى غيره ۔ و ان لم تفيء بذلك قوتلت بالسيف على ما تضمنه ظاهر الآية ۔ و غير جائز لأحد الاقتصار على القتال بالعصى دون السلاح مع الاقامة على البغي و ترك الرجوع الى الحق ۔ و ذلك أحد ضروب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر۔[۴۱]

[اس آیت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ باغی گروہ سے جنگ کی جائے یہاں تک کہ وہ اللہ کے قانون

۴۱۔ جصاص، احکام القرآن۔ ج ۳، ص ۵۹۵-۵۹۶

کی طرف لوٹ آئے۔ اور یہ حکم جنگ کی تمام قسموں کے لیے عام ہے۔ پس اگر وہ لاٹھیوں اور جوتوں کے ذریعے مار پیٹ کے بعد لوٹ آئے تو اس سے زیادہ کا اقدام نہیں کیا جائے گا۔ تاہم اگر وہ اس کے ذریعے نہ لوٹ آئے تو جیسا کہ ظاہر آیت کا تقاضا ہے اس سے تلوار کے ساتھ جنگ کی جائے گی۔ اور کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس حکم کو لاٹھیوں اور جوتوں سے مار پیٹ تک محدود رکھے باوجود اس کے کہ وہ گروہ بغاوت پر قائم ہو اور حق کی طرف رجوع نہ کرے۔ یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضے کی ایک قسم ہے۔]

پس جس طرح امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے فریضے کا ایک لازمی تقاضا یہ ہے کہ ظالم و فاسق حکمران کے خلاف مسلح جد و جہد کی جائے اسی طرح عادل حکمران کے خلاف بغاوت کرنے والوں کے خلاف لڑنا بھی اس فریضے کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ جہاں تک آیات کے شان نزول کا تعلق ہے تو اولاً تو شان نزول کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آیت صرف اسی مخصوص موقع کے لیے ہے۔ ثانیاً، جیسا کہ امام جصاص نے واضح کیا ہے، اس موقع پر لڑنے والے چونکہ جوتے اور لاٹھیاں استعمال کر رہے تھے اسی وجہ سے ان کے خلاف جوتے اور لاٹھیاں ہی استعمال کی گئیں۔ اگر وہ اسلحہ استعمال کرتے تو لامحالہ اس آیت کے حکم پر عمل کے لیے ضروری ہوتا کہ ان کے خلاف اسلحہ استعمال کیا جاتا۔ یہاں وہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے طرز عمل سے استدلال کرتے ہیں:

قاتل علی رضی الله عنه الفئة الباغية بالسيف ، و معه من كبراء الصحابة و أهل بدر من قد علم مكانهم ، و كان محقاً في قتاله لهم ، لم يخالف فيه أحد الا الفئة الباغية التي قابلته و أتباعها ۔[۴۲]

[علی رضی اللہ عنہ نے باغی گروہ سے تلوار کے ساتھ جنگ کی اور ان کے ساتھ وہ بزرگ صحابہ اور اہل بدر موجود تھے جن کا مرتبہ معلوم ہے، اور وہ اس گروہ کے ساتھ جنگ میں حق بجانب تھے۔ اس معاملے میں کسی نے اختلاف نہیں کیا سوائے اس باغی گروہ نے جنہوں نے ان کا مقابلہ کیا اور ان کے تبعین نے۔]

سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے برحق ہونے اور ان کے مخالفین کے باغی ہونے کے لیے دیگر دلائل

۴۲۔ ایضاً

کے علاوہ وہ اس امر سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ سیدنا عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما کو سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے مخالفین نے شہید کیا تھا اور رسول اللہ ﷺ نے پہلے ہی سے اس امر کی پیش گوئی کرتے ہوئے سیدنا عمار رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا:

تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة و تدعوهم الى النار ۔(۴۳)

[اسے باغی گروہ اس حال میں قتل کرے گا کہ یہ اسے جنت کی طرف بلائے گا اور وہ اسے آگ کی طرف بلائے گا۔]

اسی طرح وہ رسول اللہ ﷺ کی ان احادیث کو بھی پیش کرتے ہیں جن میں باغیوں اور خوارج سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے:

يأتي في آخر الزمان قوم حدثاء الأسنان ، سفهاء الأحلام ، يقولون من خير قول البرية ، يمرقون من الاسلام كما يمرق السهم من الرمية ، لا يجاوز ايمانهم حناجرهم ـ فأينما لقيتموهم فاقتلوهم فان قتلهم أجر لمن قتلهم يوم القيامة ـ(۴۴)

[آخری زمانے میں ایسے لوگ آئیں گے جو نوخیز ہوں گے اور ان کی عقل ناپختہ ہوگی۔ وہ بات ایسی کہیں گے جس سے بہتر بات کوئی نہ ہوگی لیکن وہ اسلام سے یوں نکلیں گے جیسے کمان سے تیر نکلتا ہے۔ ان کا ایمان ان کے گلے سے نیچے نہیں اترے گا۔ پس تم انھیں جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کردو کیونکہ انھیں قتل کرنے والے کے لیے یہ کام قیامت کے دن اجر کا باعث ہوگا۔]

یہاں وہ اس بحث کی طرف مڑتے ہیں کہ بعض صحابہ نے خوارج کے ساتھ جنگ میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ کیوں نہیں دیا؟

۴۳۔ صحیح البخاری، کتاب الجهاد و السير ، باب مسح الغبار عن الرأس في سبيل الله ، حدیث رقم ۲۶۰۱؛ صحیح مسلم، كتاب الفتن و أشراط الساعة ، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل على قبر الرجل ، حدیث رقم ۵۱۹۲

۴۴۔ صحیح البخاری، كتاب المناقب ، باب علامات النبوة في الاسلام ، حدیث رقم ۳۳۴۲؛ صحیح مسلم، كتاب الزكاة ، باب التحريض على قتل الخوارج، حدیث رقم ۱۷۷۱

لم یقعدوا عنه لأنهم لم یروا قتال الفئة الباغیة ۔ و جائز أن یکون قعودهم عنه لأنهم رأوا الامام مکتفیاً بمن معه مستغنیاً عنهم بأصحابه فاستجازوا القعود عنه لذلک ۔(۴۵)

[جنگ میں ان کی عدم شرکت کی وجہ یہ نہیں تھی کہ ان کے نزدیک باغی گروہ کے ساتھ جنگ ناجائز تھی ۔ اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی تھی کہ انہوں نے حکمران اور ان کے ساتھیوں کو جنگ کے لیے کافی سمجھا اور گمان کیا کہ حکمران کے ساتھیوں کی کثرت کی وجہ سے انہیں ان کی ضرورت نہیں ہے ۔ اس لیے انہوں نے جنگ میں عدم شرکت کو جائز سمجھا ۔]

امام سرخسی نے اس سلسلے میں ایک اور امکان کا بھی ذکر کیا ہے:

و الذی روی أن ابن عمر رضی الله عنهما و غیره لزم بیته تأویله أنه لم یکن له طاقة علی القتال ، و هو فرض علی من یطیقه ۔(۴۶)

[اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اور بعض دیگر صحابہ گھر میں بیٹھے رہے تو اس کی تاویل یہ ہے کہ (بیماری یا عذر کی بنا پر) وہ جنگ نہیں لڑ سکتے تھے اور یہ فرض صرف اسی پر عائد ہوتا ہے جو لڑنے کی طاقت رکھتا ہو ۔]

جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جن میں مسلمانوں کی آپس میں جنگ کو فتنہ قرار دیتے ہوئے اس میں حصہ لینے سے منع فرمایا گیا ہے ان کے صحیح موقع و محل کی وضاحت اگلی فصل میں کی جائے گی ۔

فصل ششم: جب سارے متحارب گروہ باطل پر ہوں تو کیا کیا جائے گا؟

کئی روایات میں مسلمانوں کو تاکید کی گئی ہے کہ مسلمانوں کی خانہ جنگی کو فتنہ قرار دیتے ہوئے تاکید کی گئی ہے کہ ایسے موقع پر کسی گروہ کا ساتھ نہ دیں اور اپنی تلوار توڑ کر گھر میں یا کسی دور دراز مقام پر اقامت اختیار کر لیں ۔ صحیح بخاری کی روایت ہے:

ستکون فتن القاعد فیها خیر من القائم ، و القائم فیها خیر من الماشی ، و

---

۴۵ ۔ أحکام القرآن ، ج ۳، ص ۵۹۷

۴۶ ۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب الخوارج ، ج ۱۰، ص ۱۳۲

الماشي فيها خير من الساعي ۔ و من يشرف لها تستشرفه ۔ و من وجد ملجاً أو معاذاً فليعذ به ۔(۴۷)

[جلد ہی ایسے فتنے آئیں گے کہ بیٹھنے والا کھڑے ہوئے شخص سے، کھڑا شخص چلنے والے سے اور چلنے والا شخص دوڑنے والے سے بہتر ہوگا۔ جو ان فتنوں کی طرف آئے گا وہ ان میں پھنس جائے گا اور جو محفوظ جگہ یا جائے پناہ پائے وہ وہاں خود بچا لے۔]

صحیح مسلم کی روایت میں یہ اضافہ نہایت اہم ہے:

ألا فاذا نزلت أو وقعت فمن كان له ابل فليلحق بابله ۔ و من كانت لم غنم فليلحق بغنمه ۔ و من كانت له أرض فليلحق بأرضه ۔ فقال رجل : يا رسول الله ! أرأيت من لم يكن له ابل و لا غنم و لا أرض ؟ قال : يعمد الى سيفه فيدق على حده بحجر ، ثم لينج ان استطاع النجاء ۔(۴۸)

[آگاہ رہو! جب ایسا ہو جائے تو اگر کسی کے اونٹ ہوں تو وہ اپنے اونٹوں کے ساتھ، جس کی بکریاں ہوں تو وہ ان بکریوں کے ساتھ اور جس کی زمین ہو وہ اس زمین کے ساتھ لگا رہے۔ اس پر ایک شخص نے پوچھا: یا رسول اللہ! ایسے شخص کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے جس کے پاس نہ اونٹ ہوں، نہ بکریاں اور نہ زمین؟ آپ نے فرمایا: وہ اپنی تلوار اٹھا کر اس کی دھار کو کسی پتھر سے کند کر دے۔ پھر اگر خود کو بچا سکتا ہو تو بچا لے۔]

مسند احمد کی روایت میں مزید اضافہ یہ ذکر کیا گیا ہے:

فان أدركت ذلك فكن عبد الله المقتول ۔(۴۹)

[اگر تم اس حالت کو پاؤ تو اللہ کے مقتول بندے بنو (نہ کہ قاتل)۔]

۴۷۔ صحیح البخاری، كتاب المناقب ، باب علامات النبوة في الاسلام ، حدیث رقم ۳۳۳۴

۴۸۔ صحیح مسلم، كتاب الفتن و أشراط الساعة ، باب نزول الفتن كمواقع القطر ، حدیث رقم ۵۱۳۸

۴۹۔ مسند احمد، أول مسند البصريين ، حديث خباب بن الأرت رضى الله عنه ، حدیث رقم ۲۰۱۵۴

بظاہر ان احادیث کا اوپر مذکورہ احادیث کے ساتھ تعارض نظر آتا ہے۔ تاہم تمام نصوص کا ان کے مخصوص موقع ومحل کے ساتھ جائزہ لینے کے بعد نہ صرف یہ کہ تعارض ختم ہو جاتا ہے بلکہ صحیح قانونی پوزیشن بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ امام جصاص کہتے ہیں:

انما أراد به الفتنة التي يقتتل الناس فيها على طلب الدنيا و على جهة العصبية و الحمية من غير قتال مع امام تجب طاعته ـ فأما اذا ثبت أن احدى الفئتين باغية و الأخرى عادلة مع الامام فان قتال الفئة الباغية واجب مع الامام و مع من قاتلهم محتسباً في قتالهم ـ(۵۰)

[ان احادیث میں وہ فتنہ مراد ہے جب لوگ کسی حکمران کی سربراہی میں، جس کی اطاعت واجب ہو، لڑنے کے بجائے آپس میں دنیوی مفاد کے لیے یا عصبیت اور حمیت کے لیے لڑ رہے ہوں۔ البتہ جب ثابت ہو جائے کہ فریقین میں ایک باغی اور دوسرا حکمران کے ساتھ عادل ہے تو باغی گروہ کے خلاف حکمران اور اس کے ساتھیوں کے ساتھ جنگ میں اللہ کی رضا کے حصول کی نیت سے شرکت کرنا واجب ہے۔]

یہی وجہ ہے کہ بعض احادیث میں تصریح کی گئی ہے کہ یہ حکم اس موقع کے لیے ہے جب مسلمانوں کی جماعت منتشر ہو چکی ہو اور ان کا مرکزی امام نہ ہو۔ صحیح بخاری کی روایت ہے:

دعاة على أبواب جهنم ، من أجابهم اليها قذفوه فيها . قلت : يا رسول الله ﷺ ! صفهم لنا ـ قال : هم من جلدتنا و يتكلمون بألسنتنا ـ قلت : فما تأمرني ان أدركني ذلك ؟ قال : تلزم جماعة المسلمين و امامهم ـ قلت : فان لم تكن لهم جماعة و لا امام؟ قال : فاعتزل تلك الفرق كلها و لو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت و أنت على ذلك(۵۱)

[جہنم کے دروازوں پر اس کی طرف بلانے والے لوگ کھڑے ہیں۔ جنہوں نے ان کی بات مانی ان کو جہنم میں پھینک دیتے ہیں۔ میں نے کہا: یارسول اللہ ﷺ! ہمارے لیے ان کی کچھ صفات

۵۰۔ أحكام القرآن ، ج ۳، ص ۵۹۷

۵۱۔ صحیح البخاری، کتاب الفتن ، باب کیف الأمر اذا لم تکن جماعة ، حدیث رقم ۶۵۵۷

واضح کیجئے۔ فرمایا: ان کی جلد ہماری جلد کی سی ہے اور وہ ہماری ہی بولی بولتے ہیں۔ میں نے پوچھا: تو آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں کہ اگر میں ایسے لوگوں کو پاؤں تو میں کیا کروں؟ فرمایا: مسلمانوں کی جماعت اور حکمران سے چمٹے رہو۔ میں نے پوچھا: اگر ان کی جماعت بھی نہ ہو اور حکمران بھی؟ فرمایا: پھر سب ٹولیوں کو چھوڑ دو خواہ تمہیں اس حالت میں موت آئے کہ تم کسی درخت کی جڑ سے چمٹے ہوئے ہو۔]

امام سرخسی نے اسی بنا پر کتاب السیر کے باب الخوارج کی ابتدا میں فرمایا ہے:

اعلم أن الفتنة اذا وقعت بين المسلمين فالواجب على كل مسلم أن يعتزل الفتنة و يقعد في بيته ـ[52]

[جان لو کہ جب مسلمانوں کے درمیان خانہ جنگی ہو تو ہر مسلمان پر واجب ہے کہ اس خانہ جنگی میں شرکت سے گریز کرے اور اپنے گھر میں بیٹھ رہے۔]

اس کے بعد وہ واضح کرتے ہیں کہ اگر مسلمان ایک حکمران کی اطاعت پر مجتمع ہوں اور اس حکمران کے خلاف ناحق بغاوت ہو تو مسلمانوں کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ حکمران کا ساتھ دیں:

فان كان المسلمون مجتمعين علي واحد و كانوا آمنين به، و السبيل آمنة، فخرج عليه طائفة من المسلمين، فحينئذٍ يجب على من يقوى على القتال أن يقاتل مع امام المسلمين الخارجين ـ[53]

[پھر اگر مسلمان ایک شخص کی اطاعت پر مجتمع ہوں اور اس پر اعتماد کرتے ہوں، اور راستے بھی پر امن ہوں، اور ایسی حالت میں مسلمانوں کا کوئی گروہ نکلے تو ایسی صورت میں ہر اس شخص پر، جو جنگ میں حصہ لے سکتا ہو، واجب ہے کہ وہ مسلمانوں کے حکمران کے ساتھ ان باغیوں کے خلاف لڑے۔]

اس کے بعد وہ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ اس سلسلے میں جو تفصیلی احکام مستنبط کیے گئے ہیں ان کے لیے بنیادی ماخذ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا طرز عمل ہے، بالکل اسی طرح جیسے مرتدین کے ساتھ جنگ

۵۲۔ المبسوط، کتاب السیر، باب الخوارج، ج ۱۰، ص ۱۳۲

۵۳۔ ایضاً

کے احکام سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے طرزِ عمل سے اور اہل کتاب و شبہ اہل کتاب کے ساتھ جنگ کے احکام سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے طرزِ عمل سے اخذ کیے گئے ہیں:

و الامام فيه علی رضی الله عنه ، فقد قام بالقتال و أخبر أنه مأمور بذلک بقوله رضی الله عنه : أمرت بقتال المارقين و الناكثين و القاسطين ـ(٥٤)

[اس باب میں امام کی حیثیت علی رضی اللہ عنہ کو حاصل ہے۔ پس انہوں نے باغیوں کے خلاف جنگ کی اور خبر دی کہ ان کو اس پر رسول اللہ ﷺ نے مامور کیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا: مجھے امام کی اطاعت سے نکلنے والوں، بیعت توڑنے والوں اور ناانصافی کرنے والوں کے خلاف لڑنے کا حکم دیا گیا ہے۔]

سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے طرزِ عمل سے اس سلسلے میں کیا رہنمائی ملتی ہے اس کا تفصیلی جائزہ اگلے باب میں لیا جائے گا۔

فصل ہفتم: مسلمان حکمرانوں کے خلاف ہتھیار اٹھانے والوں کی فقہ

شیخ یوسف قرضاوی کی فقہ الجہاد کا ذکر ہم پہلے بھی کر چکے ہیں۔ اس کتاب میں ایک اہم بحث **مناقشة فقه جماعات العنف** کے عنوان کے تحت ہے، جس میں شیخ قرضاوی نے کوشش کی ہے کہ مسلمان ریاستوں میں حکومتوں کے خلاف خروج کے قائلین کی فقہ کے اہم مبادی سامنے لا کر ان کی غلطی واضح کی جائے۔ یہ بحث بہت مفید نکات پر مشتمل ہے۔

و من نظر الی جماعات العنف ، القائمة اليوم فی عالمنا العربی مثلاً (جماعة الجهاد ، الجماعة الاسلامية ، السلفية الجهادية ، جماعه انصار الاسلام ... انتهاء بتنظيم القاعدة) : وجد لها فلسفتها و وجهة نظرها ، و فقهها الذی تدعيه لنفسها ، و تستند بالادلة من القرآن و السنة ، و من اقوال العلماء ـ(٥٥)

[جو بھی ان تشدد پسند جماعتوں کا جائزہ لے گا جو آج عرب دنیا میں قائم ہیں، جیسے جماعۃ الجہاد، الجماعۃ

٥٤۔ ایضاً

٥٥۔ فقہ الجہاد۔ ج ٢، ص ١٠٣٠

الاسلامیہ، السلفیۃ الجہادیۃ، جماعۃ انصار الاسلام۔۔۔جن کی انتہا القاعدہ کی تنظیم پر ہوتا ہے، تو وہ دیکھے گا کہ ان کا ایک مخصوص فلسفہ، نقطۂ نظر اور فقہ ہے جس کا یہ اپنے لیے دعوی کرتی ہیں اور قرآن وسنت کے دلائل اور علما کے اقوال سے استدلال کرتی ہیں۔]

اس ضمن میں شیخ قرضاوی خصوصاً درج ذیل امور ذکر کرتے ہیں کہ ان تنظیموں کی نظر میں:

۱۔ مسلمانوں کے حکمران مرتد ہو چکے ہیں:

۲۔ امام ابن تیمیہ کے مشہور فتوے کی رو سے ایسے حکمرانوں کے خلاف خروج واجب ہے:

۳۔ یہ حکومتیں مسلمانوں پر غیر مسلموں نے مسلط کی ہوئی ہیں:

۴۔ یہ حکمران برائی کو فروغ دیتے اور نیکی سے لوگوں کو روکتے ہیں اور اللہ کے حرام کردہ کاموں کو جائز ٹھہراتے ہیں:

۵۔ مسلمان ریاست میں مستقل رہائش پذیر غیر مسلم عقد ذمہ توڑ چکے ہیں کیونکہ وہ مسلمانوں کو جزیہ نہیں دیتے:

۶۔ مسلمان ریاستوں میں سیاحت یا تجارت کی غرض سے آنے والے غیر مسلم بھی مباح الدم ہیں کیونکہ ان کی ریاستیں مسلمانوں سے برسر جنگ ہیں:

و لو درس هولاء فقه الامان و الاستئمان ، و أحكامه في الشريعة الاسلامية بمختلف مذاهبها ، لايقنوا ان هولاء السياح و امثالهم لهم حق الامان ، الذى اعطاهم اياه الاسلام ، و لو كانوا فى الاصل حربيين ، و دولهم محاربة للاسلام و المسلمين ، و بهذا حرمت دماؤهم و اموالهم ۔(۵۶)

شیخ قرضاوی صراحت کرتے ہیں کہ یہ فقہ صحیح نہیں ہے اور علما کی ذمہ داری ہے کہ اس کی غلطی واضح کریں۔(۵۷)

وہ خصوصاً ذکر کرتے ہیں کہ ان کی فقہ کی اہم غلطیاں درج ذیل امور میں ہیں:

۵۶۔ ایضاً۔ ص ۱۰۳۴

۵۷۔ ایضاً۔ ص ۱۰۳۵

۱۔ جہاد کے حکم کی حقیقت اور غیر مسلموں کے ساتھ تعلقات کی صحیح نوعیت؛

۲۔ اہل ذمہ کے ساتھ تعلقات کی صحیح نوعیت؛

۳۔ برائی کو بدلنے (تغییر منکر) کا صحیح طریق کار؛

۴۔ حکمران کے خلاف خروج کے لیے شرائط؛ اور

۵۔ مسلمان کی تکفیر کا مسئلہ۔[۵۸]

پھر نتیجہ وہ یہ نکالتے ہیں کہ ان لوگوں کے خلوص میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے لیکن مسئلہ ان کی فکر میں ہے:

ازمة هولاء ازمة فكرية ـ لقد تبين ان آفة هولاء ـ في الاغلب ـ في عقولهم ، و ليست في ضمائرهم ، فاكثرهم مخلصون ، و نياتهم صالحة ، و هم متعبدون لربهم ... [۵۹]

تاہم ساتھ ہی وہ یہ بھی قرار دیتے ہیں کہ حسن نیت سے غلط کام صحیح نہیں ہو جاتا۔

تغییر منکر کے طریق کار میں ان لوگوں کو کیا غلطی لاحق ہوئی ہے؟ شیخ قرضاوی اس سوال کے جواب میں ان شرائط کا ذکر کرتے ہیں جن کی پابندی تغییر منکر کے لیے اٹھنے والوں پر عائد ہوتی ہے:

۱۔ یہ کہ اس کام کے برائی ہونے پر اجماع ہو کیونکہ اجتہادی مسائل پر اس حکم کا اطلاق نہیں ہوتا؛

۲۔ وہ برائی واضح و آشکارا ہو جس کے لیے تجسس کی ضرورت نہ ہو؛

۳۔ جس وقت اس برائی کا ارتکاب ہو رہا ہو اس وقت اسے روکنے اور تبدیل کرنے کی کوشش کی جائے، ایسا نہ ہو کہ ارتکاب کے بعد یا ارتکاب سے پہلے تغییر منکر کے نام پر اقدام کیا جائے۔

۴۔ تغییر منکر کے لیے کی جانے والی کوشش میں زیادہ بڑی برائی یا برابر کی برائی وجود میں نہ آئے کیونکہ شرعی طور پر مسلم ہے کہ ضرر کو اس سے بڑے یا برابر کے ضرر کے ذریعے دور نہیں کیا جائے گا۔[۶۰]

یہاں شیخ قرضاوی امام غزالی کے حوالے سے ذکر کرتے ہیں کہ تغییر منکر کے متعدد مراتب ہیں،

۵۸۔ ایضاً۔ ص ۱۰۳۵۔۱۰۳۶

۵۹۔ ایضاً۔ ص ۱۰۳۶

۶۰۔ ایضاً۔ ص ۱۰۴۰۔۱۰۴۱

جیسے اس بات کی توضیح کہ یہ کام برا ہے، اس کے خلاف وعظ و نصیحت، زجر اور تخویف، ہاتھ سے براہ راست تبدیل کرنے کی کوشش، مار پیٹ کی دھمکی، برائی کے مرتکب کے خلاف طاقت کا استعمال اور اسے اور اس کے ساتھیوں کو مغلوب کرنے کی کوشش اور اس ضمن میں آخری تدبیر کے طور پر اسلحے کا استعمال یا اس کی دھمکی۔

شیخ قرضاوی کی یہ بات بالکل صحیح ہے کہ تغییر منکر کے لیے اسلحے کا استعمال بالکل آخری حربہ ہے لیکن وہ اس کے عدم جواز کے لیے استدلال یہ کرتے ہیں کہ اس کام کے لیے معاصر قوانین کے تحت افراد کو اجازت نہیں ہے بلکہ یہ ریاست کے کرنے کا کام ہے۔ درحقیقت شرعی و فقہی لحاظ سے بھی یہ کام افراد کے کرنے کا نہیں، بلکہ ان لوگوں کے کرنے کا ہے جن کے پاس ولانیہ ہے، جیسا کہ اس باب میں ہم تفصیل سے واضح کر چکے ہیں۔ شیخ قرضاوی نے خود بھی آگے تصریح کی ہے:

و هذا في الغالب انما يكون لكل ذي سلطان في دائرة سلطانه ، كالزوج من زوجته ، و الأب مع أبنائه و بناته ، الذين يعولهم و يلي عليهم ، و صاحب المؤسسة داخل مؤسسته ، و الأمير المطاع في حدود امارته و سلطته ، و حدود استطاعته ، و هكذا ـ [٦١]

عام لوگ یہ کام اپنے ہاتھ میں لیتے ہیں تو جس فساد کا وہ خاتمہ چاہتے ہیں اس سے بڑا فساد وجود میں آجاتا ہے۔

شیخ قرضاوی یہ بھی تصریح کرتے ہیں کہ منکر سے مراد حرام ہے، خواہ صغائر میں ہو یا کبائر میں، اگرچہ صغائر کے معاملے میں کبائر کی بہ نسبت تخفیف سے کام لیا جائے گا۔ چنانچہ منکر کی تعریف میں مثال کے طور پر مستحبات کا ترک شامل نہیں ہے۔ [٦٢]

اس کے بعد شیخ قرضاوی اس امر کی طرف آتے ہیں کہ جب منکر کا ارتکاب حکمران کی جانب سے ہو رہا ہو تو کیا اس کے خلاف طاقت کا استعمال کیا جا سکتا ہے؟ اس ضمن میں وہ ان روایات کی، جن میں ایسے حکمرانوں کے خلاف طاقت کے استعمال کا ذکر آیا ہے، وہ تاویل ذکر کرتے ہیں جو

٦١ـ ایضاً، ص ١٠٤٥

٦٢ـ ایضاً، ص ١٠٤١

محدثین نے اختیار کی ہے اور جس پر اس باب میں ہم تفصیلی بحث کر چکے ہیں، کہ یہاں طاقت کے استعمال سے مراد لازماً اسلحے کا استعمال نہیں ہے۔ (٦٣)

ہم اس باب میں امام جصاص کے حوالے سے اس پر تنقید کر چکے ہیں۔ یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ طاقت کے استعمال کا لازمی مفہوم اسلحے کا استعمال نہیں ہے لیکن آخری تدبیر کے طور پر، جبکہ دوسری شرائط پوری ہو رہی ہوں، تو اسلحے کا استعمال بھی کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا موقف ہے جس کی تفصیلی وضاحت اس باب میں ہم کر چکے ہیں۔ (٦٤)

البتہ شیخ قرضاوی کا اٹھایا گیا یہ نکتہ نہایت اہم ہے کہ حکمران انفرادی طور پر برائی کا ارتکاب کرتا ہو تو معاملہ کچھ اور ہوتا ہے لیکن جب پوری ریاستی مشینری منکر کے ارتکاب پر لگی ہوئی ہو تو کیا شراب کی چند بوتلیں توڑ دینے، یا موسیقی کی کسی محفل پر دھاوا بول کر چند لوگوں کی مار پیٹ سے تغییر منکر ہو جاتا ہے؟

ولكن السؤال الأصعب في المنكر اذا كان من عمل الدولة و أجهزتها و مؤسساتها المختلفة ، و تجلى ذلك المنكر في انحرافات فكرية و تشريعية و اعلامية وسياسية واقتصادية و تربوية و سلوكية . هذه لا يستطيع الأفراد أن يغيروها باليد ، لأنها ليست مجرد قدح من الخمر يشرب ، أو حفل غناء محرم ، انها منكرات تغلغلت في كيان المجتمع ، مهدت لها أفكار ، و قامت عليها تقاليد، و حمتها قوانين ، و رعتها مؤسسات . فلا يتصور تغيير هذا كله من قبل فرد غيور أو أفراد متحمسين ، ان هذا يحتاج الى تغيير نظام بنظام ، و حياة

٦٣۔ ایضاً، ص ١٠٤٧۔١٠٤٨

٦٤۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Sadia Tabassum, "Recognition of the Right to Rebellion in Islamic Law with Special Reference to the Hanafi Jurisprudence", *Hamdard Islamicus*, 34: 4 (2011), 55-91.

مزید تفصیل کے لیے انھی مصنفہ کا پی ایچ ڈی کا غیر مطبوعہ مقالہ دیکھیے:

Legal Status and Consequences of Rebellion in Islamic and Modern International Law: A Comparative Study (Islamabad: International Islamic University, 2016)

بحیاة، و فلسفة بفسلفة أخرى ـ(۶۵)

شیخ قرضاوی نے اس باب میں اور بھی کئی اہم نکات اٹھائے ہیں۔ضرورت اس امر کی ہے کہ پاکستانی اہل علم بھی آگے بڑھ کر پاکستان کے خصوصی تناظر میں اس موضوع پر تفصیلی مباحثہ کرکے اس حیران وششدر قوم کے لیے صحیح طرزِ عمل تجویز کریں۔و ما علینا الا البلاغ ۔

فصل ہشتم: حکمران کے خلاف یا ریاست کے خلاف؟

خروج کی بحث ماضی میں جس طرح حکمران کی تکفیر یا تفسیق سے متعلق ہوتی تھی، اسی طرح معاصر قائلینِ خروج بالعموم ریاستی نظام کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کی بنیاد پر خروج کے احکام مرتب کرتے نظر آتے ہیں۔ عام طور پر یہ موقف یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ریاست کے دستور میں فلاں فلاں شقوں کی موجودگی کی وجہ سے ریاست غیر اسلامی ہوگئی ہے؛ یا اس ریاست کو دار الاسلام نہیں مانا جاسکتا۔اس سلسلے میں استدلال کے لیے بالعموم دستور کی جن شقوں کا حوالہ دیا جاتا ہے ان میں ریاست کے لیے ''اقتدارِ اعلیٰ'' (sovereignty) کا، یا پارلیمان کے لیے قانون سازی کے ''مطلق اختیار'' (absolute authority) کا اظہار کیا جاتا ہے۔اس لیے ان امور پر بھی فقہی وقانونی اصولوں کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے۔

ہم اس کتاب کے حصہ اول میں تفصیل سے واضح کرچکے ہیں کہ فقہی وقانونی لحاظ سے ریاست کی اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کی بحث غیر متعلق ہے کیونکہ ریاست ایک شخص اعتباری ہے اور شخص اعتباری کا تصور اسلامی قانون کے لیے اجنبی ہے جبکہ مغربی قانون کے اصولوں کی رو سے شخص اعتباری پر کوئی دینی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ۔اسی طرح دار الاسلام کے تصور پر تفصیلی بحث میں ہم واضح کرچکے ہیں کہ اس کے تصور کی بنیاد قہر اور غلبے پر تھی۔پس جہاں مسلمانوں کا غلبہ ہو وہ دار الاسلام ہے۔نیز خروج کے جواز وعدم جواز یا وجوب وعدم وجوب کے مسئلے کا براہ راست تعلق اس مسئلے سے نہیں ہے کہ کوئی علاقہ دار الاسلام ہے یا دار الکفر میں تبدیل ہو چکا ہے۔اقتدارِ اعلیٰ کے تصور پر بحث

---

۶۵ ـ ایضاً۔ص ۱۰۴۹

میں ہم واضح کر چکے ہیں کہ علوم سیاست میں خواہ اسے غیر محدود اختیار کے مترادف سمجھا جاتا ہو، لیکن قانونی لحاظ سے یہ غلبہ وقہر کا مترادف ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ ہم یہ بھی واضح کر چکے ہیں کہ قانون سازی کے متعلق پارلیمان کا اختیار مطلق اور غیر محدود ہرگز نہیں ہے۔ اس لیے قانون وضعی کو لازماً شرک فی الحکم نہیں قرار دیا جا سکتا۔

بعض لوگوں نے دستورِ پاکستان کو ''کفریہ'' قرار دے کر لوگوں کو خروج کی دعوت دی ہے۔ اس کتاب کے آخری ضمیمے میں اس مسئلے پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

باب بست و پنجم:

خروج اور خانہ جنگی کے متعلق خصوصی احکام

پچھلے باب میں ہم نے دیکھا کہ شرعی احکام کی بالادستی کے لیے بعض حالات میں فاسق حکمران کے خلاف تلوار اٹھانے کا فریضہ ادا کرنا پڑتا ہے۔ بعض اوقات عادل حکمران کو باغیوں کے خلاف جنگ کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح بعض اوقات یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے دو گروہ کسی ناجائز بنیاد پر آپس میں لڑ پڑے ہوں، جبکہ بعض حالات میں عام مسلمانوں کو معلوم نہیں ہو پاتا کہ متحارب گروہوں میں کون حق پر ہے۔ اس باب میں ہم پہلے ان قواعد کا جائزہ لیں گے جن کی پابندی بغاوت کی سرکوبی کے لیے برسرِ پیکار حکومت پر لازم ہے۔ اس کے بعد ہم ان قواعد پر بحث کریں گے جن کی پابندی باغیوں پر لازم ہے۔ آخر میں ہم ان احکام کا جائزہ پیش کریں گے جن کی پابندی مسلمانوں کی باہمی جنگوں میں ہر گروہ پر لازم ہے خواہ وہ حق پر ہو یا باطل پر۔

فصل اول: حکومت کے فرائض اور اختیارات

جیسا کہ پچھلے باب میں گزر چکا ہے، اس سلسلے میں احکام کا بنیادی ماخذ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا طرزِ عمل ہے۔ چنانچہ کتاب السیرۃ الصغیر کے باب الخوارج میں امام محمد بن الحسن الشیبانی پہلے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بعض اقوال و افعال کی روایات پیش کرتے ہیں جو تفصیلی احکام کے استنباط کے لیے قانونی نظائر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اولاً: باغیوں کے خلاف جنگ کا جواز

پہلی روایت کثیر الحضرمی سے ہے جس نے کوفہ کی جامع مسجد میں بعض خوارج کو اکٹھے بیٹھے دیکھا جو سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو برا بھلا کہہ رہے تھے اور ان میں ایک نے قسم کھا کر کہا کہ وہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو قتل کرے گا۔ کثیر نے اس پکڑ لیا تو اس کے ساتھی بھاگ گئے۔ وہ اسے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے پاس لے آئے اور انہیں سارا واقعہ بتا دیا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اس شخص سے اس کا نام پوچھا اور پھر اسے چھوڑ دینے کے لیے کہا۔ کثیر کو حیرت ہوئی اور اس نے کہا کہ اس نے آپ کو قتل کرنے کی قسم کھائی ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

أ فأقتله و لم يقتلني ؟ [۱]

[کیا میں اسے قتل کروں جبکہ اس نے مجھے قتل نہیں کیا؟]

اس سے فقہاء نے قاعدہ اخذ کیا کہ جب تک کسی شخص کی جانب سے بغاوت کا ظہور نہ ہو تو حکمران اسے سزائے موت نہیں دے سکتا۔

و في هذا دليل على أن من لم يظهر منه خروج فليس للامام أن يقتله ـ [۲]

[اس قول میں اس حکم کی دلیل ہے کہ جب تک باغی کی جانب سے بغاوت کا اظہار نہ ہو تو حکمران کے لیے جائز نہیں ہے کہ اسے قتل کرے۔]

البتہ اگر باوثوق ذرائع سے حکمران کو اطلاع ملے کہ بغاوت کے لیے لوگ اکٹھے ہو رہے ہیں تو ان کی جانب سے بغاوت کے ظہور سے پہلے ہی اسے چاہئے کہ وہ اقدام کر کے انہیں قید کر لے تاکہ معاملہ خون خرابی کی طرف نہ جائے:

ما لم يعزموا على الخروج فالامام لا يتعرض لهم ـ فاذا بلغه عزمهم على الخروج فحينئذٍ ينبغي له أن يأخذهم فيحبسهم قبل أن يتفاقم الأمر ـ [۳]

[جب تک انہوں نے خروج کا عزم نہ کیا تو حکمران ان کو نہیں چھیڑے گا۔ تاہم جب اسے ان کے خروج کے عزم کی اطلاع ملے تو پھر اسے اختیار ہے کہ وہ معاملہ بگڑ جانے سے پہلے ہی ان کو پکڑ کر قید کر لے۔]

امام محمدؒ آگے دوسری روایت ذکر کرتے ہیں کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ مسجد میں خطبہ دے رہے تھے کہ مسجد کے بعض کونوں سے لوگوں نے ''الحکم للہ'' کے نعرے بلند کرنے شروع کیے۔ اس طرح وہ تحکیم کے مسئلے پر سیدنا علی رضی اللہ عنہ پر تنقید کر رہے تھے اور خطبے کے دوران میں ان کو پریشان کرنا چاہ رہے تھے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بات تم صحیح کہہ رہے ہو لیکن اس سے تمہاری مراد باطل ہے۔ پھر انہوں نے مزید فرمایا:

۱۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب الخوارج ، ج ۱۰، ص ۱۳۳

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

لن نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ، و لن نمنعكم الفيء مادامت أيديكم مع أيدينا ، و لن نقاتلكم حتى تقاتلونا ۔(۴)

[ہم تمہیں اس سے نہیں روکیں گے کہ تم ہماری مساجد میں اللہ کا ذکر کرو، جب تک تمہارے ہاتھ ہمارے ہاتھ میں ہیں ہم تمہیں فے کا حصہ دیتے رہیں گے، اور ہم اس وقت تک تم سے نہیں لڑیں گے جب تک تم ہم سے لڑنے کا ارادہ نہ کرو۔]

اس سے فقہاء نے یہ قاعدہ اخذ کیا ہے کہ جب تک حکومت کے مخالفین کی جانب سے کوئی ایسا اقدام نہ ہو جسے بغاوت قرار دیا جا سکے تب تک حکومت ان کو قید بھی نہیں کر سکتی۔ یہ بھی واضح ہے کہ یہ لوگ جب تحکیم کے خلاف نعرے بلند کر رہے تھے تو درحقیقت اپنے اس موقف کا اظہار کر رہے تھے جس کے تحت سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ نے (نعوذ باللہ) کفر کا ارتکاب کیا تھا جو تحکیم پر رضامند ہوئے تھے۔ تاہم چونکہ انہوں نے کفر کی تصریح نہیں کی بلکہ صرف کنایۃً ہی اس کا ذکر کیا اس لیے امام سرخسی نے قرار دیا:

و فيه دليل على أن التعريض بالشتم لا يوجب التعزير ، فانه لم يعزرهم، و قد عرضوا بنسبته الى الكفر ، و الشتم بالكفر موجب للتعزير ۔(۵)

[اس میں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ ذو معنی الفاظ میں کسی کو برا کہنے پر تعزیر نہیں دی جا سکتی کیونکہ آپ نے انہیں تعزیر نہیں دی حالانکہ انہوں نے ذو معنی الفاظ میں آپ کی نسبت کفر کی طرف کی اور کفر کی نسبت پر تعزیر واجب ہوتی ہے (اگر صریح ہو)۔]

سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد سے یہ قاعدہ بھی اخذ ہوتا ہے کہ اگر حکومت کے مخالفین جنگ میں حکومت کا ساتھ دیں تو انہیں وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو دیگر مسلمانوں کو حاصل ہوتے ہیں:

و فيه دليل على أن الخوارج اذا كانوا يقاتلون الكفار تحت راية أهل العدل فانهم يستحقون من الغنيمة ما يستحقه غيرهم لانهم مسلمون (۶)

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً، ص ۱۳۳۔۱۳۴

[اس میں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ جب خوارج اہل عدل کے پرچم تلے کفار کے خلاف لڑ رہے ہوں تو وہ غنیمت میں حصے کا اتنا ہی حق رکھتے ہیں جتنا دیگر مسلمان رکھتے ہیں۔]

سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے ارشاد سے یہ بھی معلوم ہوا کہ باغیوں سے لڑائی کا مقصد اور غایت ان کی بغاوت کی سرکوبی ہے۔

و فيه دليل على أنهم يقاتلون دفعاً لقتالهم ، فانه قال : و لن نقاتلكم حتى تقاتلونا ، معناه : حتى تعزموا على القتال بالتجمع و التحيز عن أهل العدل ۔(۷)

[اس میں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ ان کے خلاف صرف دفاعی مقصد سے جنگ لڑی جاتی ہے کیونکہ آپ نے فرمایا: 'اور ہم اس وقت تک تم سے نہیں لڑیں گے جب تک تم ہم سے نہ لڑو'۔ اس کا معنی یہ ہے کہ جب تک تم اہل عدل سے الگ ہو کر اپنا گروہ قائم کر کے جنگ کا ارادہ نہیں کرو گے۔]

ثانیاً: جنگ سے پہلے باغیوں کے ساتھ مذاکرات

اہل عدل کو چاہئے کہ جنگ سے پہلے باغیوں کو بغاوت سے توبہ کرنے اور حکومت کی اطاعت کی طرف لوٹ آنے کی دعوت دیں:

هكذا روى عن على رضى الله عنه أنه بعث ابن عباس رضى الله عنهما الى أهل حروراء حتى ناظرهم و دعاهم الى التوبة ، و لأن المقصود ربما يحصل من غير قتال بالوعظ و الانذار ۔ فالأحسن أن يقدم ذلک على القتال لأن الكى آخر الدواء ۔(۸)

[اسی طرح علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو اہل حروراء کے پاس بھیجا یہاں تک انہوں نے ان کے ساتھ مناظرہ کیا اور انہیں توبہ کی طرف بلایا۔ اور پھر چونکہ مقصود جنگ کے بجائے وعظ و انذار سے بھی حاصل ہو سکتا ہے اس لیے بہتر یہی ہے کہ اس کو مقدم کیا جائے کیونکہ زہر آخری دوا ہوتی ہے۔]

۷۔ ایضاً، ص ۱۳۴

۸۔ ایضاً، ص ۱۳۶

شافعی فقیہ امام ابو اسحاق ابراہیم بن علی الشیرازی (م ۴۷۶ھ / ۱۰۸۳ء) فرماتے ہیں:

و لا يبدأ بالقتال حتى يسألهم ما ينقمون منه ـ فان ذكروا مظلمةً ، أزالها ـ و ان ذكروا علةً يمكن ازاحتها ، أزاحها ـ و ان ذكروا شبهة ، كشفها ، لقوله تعالىٰ: (فأصلحوا بينهما) ، و فيما ذكرناه اصلاح ـ(۹)

[حکمران جنگ شروع نہیں کرے گا جب تک ان سے پوچھ نہ لے کہ انہیں اس سے کیا شکایت ہے؟ اگر انہوں نے کسی ناانصافی کا ذکر کیا تو حکمران اسے دور کردے۔ اگر انہوں نے کوئی ایسی کمزوری بتائی جسے ختم کیا جاسکتا ہے تو وہ اسے ختم کردے۔ اگر انہوں نے کسی شبہے کا ذکر کیا تو وہ اس شبہے کا ازالہ کردے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: 'پس ان دونوں گروہوں کے درمیان اصلاح کرو'۔ اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس میں اصلاح ہے۔]

آگے وہ قرار دیتے ہیں کہ اگر باغی رجوع کرنے پر آمادہ نہ ہوں تو حکمران انہیں جنگ سے ڈرائے۔ پھر بھی اگر وہ نہ مانیں تب وہ ان سے جنگ کرے۔ اگر باغی سوچنے کے لیے مدت مانگیں تو اگر مہلت چند دنوں کی ہو تو حکمران انہیں مہلت دے۔ تاہم اگر وہ طویل مدت کی مہلت مانگیں تو پھر حکمران کو غور کرنا ہوگا کہ کہیں وہ اس مدت سے فائدہ اٹھا کر جنگ کی تیاری تو نہیں کرنا چاہتے۔(۱۰)

اس سے معلوم ہوا کہ باغیوں سے جنگ کو فقہاء آخری حربے کے طور پر ہی جائز قرار دیتے ہیں۔ تاہم اگر حکومت نے باغیوں کو دعوت دینے سے پہلے ہی حملہ کیا تب بھی اسے قانوناً ناجائز نہیں کہا جائے گا کیونکہ باغیوں کو علم ہے کہ ان کے ساتھ جنگ کس بنا پر کی جارہی ہے۔ پس اس لحاظ سے ان کی حالت مرتدین کی سی ہے یا ان مشرکین کی طرح ہے جن کو دعوت پہنچ چکی ہو۔ اسی بنا پر ان کے خلاف ہر اس ہتھیار کا استعمال جائز ہے جس کو غیر مسلموں اور مرتدین کے خلاف استعمال کیا جاسکتا ہے:

و لهذا يجوز قتالهم بكل ما يجوز القتال به من أهل الحرب ، كالرمي بالنبل و المنجنيق و ارسال الماء و النار عليهم و البيات بالليل ، لأن قتالهم فرض كقتال أهل الحرب و المرتدين ـ(۱۱)

۹ـ المهذب ، كتاب قتال أهل البغي ، ج ۳، ص ۴۰۰ـ۴۰۱

۱۰ـ ایضاً

[اسی وجہ سے ان سے جنگ میں ان تمام طریقوں اور آلات کو استعمال کیا جا سکتا ہے جن سے اہل حرب کے ساتھ جنگ کی جا سکتی ہے، جیسے نیزہ پھینکنا، منجنیق سے پتھر پھینکنا، پانی کھول دینا، آگ لگانا اور شب خون، کیونکہ ان کے ساتھ جنگ فرض ہے جیسے اہل حرب اور مرتدین کے ساتھ فرض ہے۔]

ثالثاً: باغی مقاتلین کے حقوق

آگے امام محمد سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بعض دیگر احکامات ذکر کرتے ہیں جو انہوں نے جنگ جمل کے موقع پر جاری کیے:

لا تتبعوا مدبراً ، و لا تقتلوا أسيراً ، و لا تدففوا على جريح ، و لايكشف ستر ، ولا يؤخذ مال ۔ (۱۲)

[کسی میدان چھوڑنے والے کا پیچھا نہ کرو۔ کسی قیدی کو قتل نہ کرو۔ کسی زخمی پر حملہ نہ کرو۔ کوئی ستر نہ کھولا جائے اور کوئی مال نہ چھینا جائے۔]

یہ احکامات بغاوت اور خانہ جنگی کے متعلق نہایت اہم اور بنیادی آداب القتال میں ہیں۔ امام سرخسی نے ان کی وضاحت میں کئی اہم قانونی اصول بیان کیے ہیں:

و بهذا كله ناخذ ، فنقول : اذا قاتل أهل العدل أهل البغي فلا ينبغي لأهل العدل أن يتبعوا مدبراً ، لأنا قاتلناهم لقطع بغيهم و قد اندفع حين ولوا مدبرين ۔ و لكن هذا اذا لم يبق لهم فئة يرجعون اليها ۔ فان بقي لهم فئة فانه يتبع مدبرهم لأنهم ما تركوا قصدهم لهذا حين ولوا منهم منهزمين ، بل تحيزوا الى فئتهم ليعودوا ، فيتبعون لذلك ۔ و لذلك يتبع مدبر المشركين لبقاء الفئة لأهل الحرب ۔ و كذلك لا يقتلون الأسير اذا لم يبق لهم فئة ۔ و قد كان علي رضي الله عنه يحلف من يؤسر منهم أن لا يخرج عليهم قط ثم يخلي سبيله ۔ و ان كانت له فئة فلا بأس بأن يقتل أسيرهم لأنه ما اندفع شره . و لكنه مقهور ، و لو تخلص انحاز الى فئة ۔

۱۱۔ المبسوط ، كتاب السير ، باب الخوارج ، ص۱۳۷

۱۲۔ ایضاً

فاذا رأى الامام المصلحة في قتله فلا بأس بأن يقتله ۔ و كذلك لا يجهز على جريحهم اذا لم يبق لهم فئة ... و قوله (لا يكشف ستر) قيل معناه : لا يسبى الذراري ۔ (و لا يؤخذ مال) على سبيل التملك بطريق الاغتنام۔ و به نقول : لا تسبى نساؤهم و ذراريهم لانهم مسلمون ، و لا يتملك اموالهم لبقاء العصمة فيها بكونها محرزة بدار الاسلام ، فان التملك بالقهر يختص بمحل ليس فيه عصمة الاحراز بدار الاسلام (۱۳)

[ہم ان سب احکام کو مانتے ہیں ۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب اہل عدل باغیوں سے لڑیں تو انہیں میدان چھوڑنے والوں کا پیچھا نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ہم ان سے اس مقصد کے لیے لڑتے ہیں کہ ان کی بغاوت ختم ہو اور جب وہ میدان چھوڑ کر بھاگ گئے تو یہ مقصد حاصل ہو گیا ۔ تاہم یہ حکم اس صورت میں ہے جب ان کا کوئی گروہ باقی نہ ہو جس کی طرف وہ رجوع کریں ۔ پس اگر ان کا گروہ باقی ہو تو میدان چھوڑنے والوں کا پیچھا کیا جائے گا کیونکہ وہ میدان چھوڑ کر اس لیے نہیں بھاگ رہے کہ وہ بغاوت سے باز آ گئے ، بلکہ وہ ایک دوسرے گروہ کا رخ کر رہے ہیں تاکہ دوبارہ حملے کے لیے آ جائیں ۔ اس وجہ سے ان کا پیچھا کیا جائے گا ۔ اسی بنا پر غیر مسلموں میں میدان چھوڑ کر بھاگنے والوں کا پیچھا کیا جاتا ہے کہ اہل حرب میں اس کا گروہ باقی رہتا ہے ۔ اسی طرح ان کے قیدی کو قتل نہیں کیا جائے گا اگر ان کا گروہ باقی نہ ہو ۔ علی رضی اللہ عنہ کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ وہ ان کے قیدی کو قسم دلواتے تھے کہ وہ آئندہ ان کے خلاف نہیں نکلے گا ، اس کے بعد وہ اسے چھوڑ دیتے تھے ۔ اگر ان کا گروہ باقی ہو تو پھر ان کے قیدی کو قتل کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ اس کا شر دفع نہیں ہوا ، بلکہ وہ وقتی طور پر مغلوب ہو گیا ہے اور اگر اسے موقع ملا تو وہ اپنے گروہ کی طرف لوٹ کر پھر حملہ کرے گا ۔ پس اگر حکمران کو اس کے قتل میں مصلحت نظر آئے تو وہ اسے قتل کر سکتا ہے ۔ اسی طرح ان کے زخمی پر حملہ نہیں کیا جائے گا اگر ان کا گروہ باقی نہ ہو ۔ ۔ ۔ اور ان کے ارشاد گرامی 'کوئی ستر نہ کھولا جائے' کا مطلب یہ ہے کہ غیر مقاتلین کو غلام نہ بنایا جائے ۔ اور 'کوئی مال نہ چھینا جائے' غلبے کے ذریعے بطریق غنیمت مالک بننے کے لیے ۔ اور یہی ہم کہتے ہیں کہ ان کی عورتوں اور بچوں کو غلام نہیں بنایا جا سکے گا کیونکہ وہ مسلمان ہیں ، اور ان کے اموال کی ملکیت غلبے کی بنیاد پر

۱۳۔ ایضاً

حاصل نہیں کی جاسکتی کیونکہ وہ دارالاسلام میں محفوظ ہونے کی بنا پر معصوم ہیں، جبکہ غلبے کی بنیاد پر ملکیت کے حصول کا حکم ایسے محل کے ساتھ مخصوص ہے جہاں دارالاسلام کے اندر محفوظ ہونے کے سبب سے حاصل ہونے والی عصمت موجود نہ ہو۔]

رابعاً: باغیوں سے حاصل ہونے والا اسلحہ

ان قواعد کی بنیاد پر آگے امام محمد یہ اصول ذکر کرتے ہیں کہ باغیوں سے جنگ میں جو اسلحہ حاصل ہو جائے تو ضرورت پڑنے پر اہل عدل اسے استعمال کر سکتے ہیں۔ البتہ بغاوت کے خاتمے میں پر ہر شخص کو اس کا اسلحہ واپس کیا جائے گا کیونکہ دارالاسلام کے اندر کسی کے مال محض پر قہر اور غلبے سے ملکیت قائم نہیں ہوسکتی۔

و كذلك ما أصيب من أموالهم يرد اليهم لأنه لا يتملك ذلك المال عليهم لبقاء العصمة و الاحراز فيه ۔ و لأن الملك بطريق القهر لا يثبت ما لم يتم ، و تمامه بالاحراز بدارٍ تخالف دار المستولى عليه ، و ذلك لا يوجد بين أهل البغي و أهل العدل لأن دار الفئتين واحدة ۔[14]

[اسی طرح ان کے جو مال حاصل ہو وہ ان کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ ان کے خلاف اس مال پر قابضین کی ملکیت قائم نہیں ہوتی کیونکہ اس مال کی عصمت اور احراز کی صفات بدستور قائم ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غلبے کے ذریعے ملکیت اس وقت تک قائم نہیں ہوتی جب تک غلبہ پورا نہ ہو جائے، اور غلبہ اس طرح پورا ہوتا ہے کہ جس سے مال چھینا گیا اس کے دار سے مختلف دوسرے دار میں اس مال کا احراز کیا جائے۔ چونکہ قانونی لحاظ سے باغیوں اور سرکاری فوجوں کا دار ایک ہی ہے اس لیے دار کا اختلاف یہاں نہیں پایا جاتا۔]

اس اصول کے حق میں امام محمد پھر سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی سیرت سے استدلال کرتے ہیں:

و بلغنا عن علي رضي الله عنه أنه ألقى ما أصاب من عسكر أهل النهروان في الرحبة ۔ فمن عرف شيئاً أخذه ۔ حتى كان آخر من عرف شيئاً لانسان قدر حديد فأخذها ۔[15]

۱۴۔ ایضاً ص ۱۳۵

۱۵۔ ایضاً

[ہمیں علی رضی اللہ عنہ نے یہ بات پہنچی ہے کہ انہوں نے اہل نہروان سے حاصل ہونے والی تمام چیزوں کو کھلے میدان میں پھینک دیا۔ پھر جس نے اپنی چیز پہچانی وہ اسے لے گیا۔ یہاں تک کہ آخری چیز جو کسی نے پہچانی وہ ایک شخص کی لوہے کی ایک دیگچی تھی جسے وہ پہچان کر لے گیا۔]

خامساً: باغی عورتوں کے ساتھ سلوک

اس کے بعد وہ اس مسئلے کی طرف آتے ہیں کہ اگر باغیوں کے مال کو مال غنیمت نہیں کہا جا سکتا تو باغیوں کی عورتوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے گا۔ یہاں پھر وہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی سیرت سے ایک اہم نظیر پیش کرتے ہیں:

و لما قيل لعلي رضي الله عنه يوم الجمل : أ لا تقسم بيننا ما أفاء الله علينا؟ قال فمن ياخذ منكم عائشة ؟ [۱۶]

[جب علی رضی اللہ عنہ سے جنگ جمل کے موقع پر پوچھا گیا کہ کیا آپ ہمارے درمیان وہ سب کچھ تقسیم نہیں کریں گے جو اللہ تعالیٰ نے ہمیں دیا؟ تو آپ نے پوچھا: تو تم میں کون عائشہ رضی اللہ عنہا کو لے گا؟!]

ان کے اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے امام سرخسی کہتے ہیں:

و انما قال ذلک استبعاداً لکلامهم و اظهاراً لخطأهم فيما طلبوا ۔ [۱۷]

[یہ آپ نے اس لیے کہا کہ ان پر ان کی بات کی بے ہودگی اور ان کے مطالبے کی غلطی واضح کریں۔]

چنانچہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے اس طرز عمل سے فقہاء نے یہ قاعدہ اخذ کیا کہ باغیوں کی عورتوں کو صرف جنگ کے دوران میں ہی مدافعت کی بنیاد پر قتل یا زخمی کیا جا سکتا ہے۔ جنگ کے بعد غیر مسلم عورتوں کو قتل نہیں کیا جا سکتا خواہ انہوں نے جنگ میں حصہ لیا ہو تو باغی عورتوں کے کیسے قتل کیا جا سکے گا؟ پس انہیں صرف قید کیا جا سکتا ہے اگر انہوں نے جنگ میں حصہ لیا ہو۔

فان كانت تقاتل حبست حتى لا يبقى منهم أحد ، و لا تقتل لأن المرأة لا تقتل على ردتها فكيف تقتل اذا كانت باغية ۔ و في حال اشتغالها

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً

بالقتال انما جاز قتلها دفعاً ، و قد اندفع ذلک حین أسرت ، ولکنها تحبس لارتکابها المعصیة و یمنعها من الشر و الفتنة ۔[۱۸]

[پس اگر وہ جنگ کر رہی تھی تو اسے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ ان میں کوئی باقی نہ رہے۔ عورت کو اس کے ارتداد کی بنیاد پر قتل نہیں کیا جا سکتا تو بغاوت کی صورت میں اسے کیسے قتل کیا جا سکتا ہے؟ جب وہ لڑائی میں حصہ لے رہی ہو تو اس وقت اس کا قتل صرف اس کا شر دفع کرنے کے مقصد سے جائز ہوتا ہے اور جب اسے قید کیا گیا تو یہ مقصد حاصل ہو گیا۔ تاہم اسے اس بنا پر قید کیا جائے گا کہ اس نے گناہ کا کام کیا اور آئندہ اسے شر اور فتنے سے روکا جا سکے۔]

انہی اصولوں پر قرار دیا گیا کہ باغیوں سے حاصل ہونے والا مال اگر جلد ضائع ہونے والا ہو یا اس کی حفاظت پر زیادہ خرچہ آ رہا ہو تو حکومت کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اسے بیچ کر اس کی قیمت کو محفوظ کر لے۔ پھر جب بغاوت ختم ہو جائے اور باغیوں کے دوبارہ اجتماع کا امکان نہ ہو تو وہ مال واپس اصل مالکوں کو لوٹا دیا جائے گا۔[۱۹]

سادساً: باغیوں کے ساتھ امن کا معاہدہ

باغیوں نے اگر اہل عدل کو معاہدۂ امن (موادعة) کی پیشکش کی اور اہل عدل اسے مسلمانوں کے لیے بہتر سمجھیں تو وہ ان کے ساتھ معاہدہ کر سکتے ہیں۔ البتہ اہل عدل کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ اس معاہدے کے عوض میں باغیوں سے مال لیں کیونکہ اس قسم کے مال کو جزیہ سے مشابہت حاصل ہوتی ہے اور جزیہ کسی مسلمان پر عائد نہیں کیا جا سکتا۔[۲۰] اگر امن معاہدے میں یہ طے پایا کہ فریقین اپنے کچھ افراد ایک دوسرے کے پاس ضمانت کے طور پر رکھیں گے اور اس کے بعد باغیوں نے اپنی تحویل میں موجود اہل عدل کے افراد کو قتل کر دیا تب بھی اہل عدل کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ اپنی تحویل میں موجود باغیوں کے افراد کو قتل کر دیں خواہ معاہدے میں اس کی اجازت دی گئی ہو۔[۲۱] ہم باب سیزدہم میں اس جزیئے پر تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ ایضاً، ص ۱۳۶

اہل عدل میں کسی فرد نے اگر باغیوں میں کسی کو امان دیا تو وہ امان صحیح ہوگا اور سب اہل عدل پر اس کے تقاضوں کی پابندی لازم ہوگی کیونکہ جب مسلمانوں میں کسی تنہا شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی مشرک کو امان دے سکتا ہے تو باغیوں کو تو وہ بدرجۂ اولیٰ دے سکتا ہے جن کا جرم خواہ کتنا ہی سنگین ہو، بہرحال شرک اور کفر سے ہلکا ہے۔[22]

اگر باغیوں میں کوئی امان لے کر اہل عدل کے علاقے میں آجائے تو اسے مستامن کی طرح عصمت حاصل ہوگی۔ چنانچہ اس کے قتل پر قصاص تو نہیں لیا جاسکے گا، البتہ دیت لازم ہوگی:

و هذا لبقاء شبهة الاباحة فی دمه حین کان دخوله بأمان ـ ألا تری أنه یجب تبلیغه مأمنه لیعود حرباً ؟ فالقصاص یندریء بالشبهات ، و وجوب الدیة للعصمة و التقوم فی دمه للحال ـ[23]

[یہ اس وجہ سے کہ امان کے ساتھ داخل ہونے کے بعد بھی ان کے قتل کے جائز ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اسے اس کے محفوظ مقام تک پہنچانا واجب ہے جس کے بعد وہ دوبارہ جنگ کے لیے آئے گا (اور اس کا قتل جائز ہوگا)؟ پس قصاص اس شبہے کی موجودگی کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے جبکہ دیت اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ فی الحال اس کی جان معصوم اور متقوم ہے۔]

سابعاً: باغیوں کے علاقے میں ہونے والے جرائم

اگر اہل عدل کے بعض افراد باغیوں کے زیر تسلط علاقے میں تجارت کے لیے گئے ہوں یا انہیں وہاں قید کیا گیا ہو اور ان میں ایک دوسرے کو قتل کردے تو خواہ ان پر بعد میں اہل عدل کا غلبہ ہوجائے قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیونکہ اس جرم کا ارتکاب ایسے مقام پر ہوا جو اہل عدل کی حکومت کے تسلط سے باہر تھا۔[24] اس لحاظ سے دار البغی کو دار الحرب کی طرح مستقل الگ اکائی کی حیثیت حاصل ہے۔ البتہ اگر باغیوں کا مال کوئی چھین کر اہل عدل کے علاقے میں آئے تو اس مال پر چھیننے

۲۱۔ ایضاً، ص ۱۳۷

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً، ص ۱۴۰

۲۴۔ ایضاً، ص ۱۳۸

والے کی ملکیت قائم نہیں ہوتی۔(۲۵) بس اس پہلو سے دار البغی کو دار الاسلام ہی کا حصہ سمجھا جاتا ہے اگر چہ اس پر دار الاسلام کی مرکزی حکومت کا کنٹرول نہیں ہوتا۔ ہم اس مسئلے پر باب سوم میں تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔

ثامناً: باغیوں کی لاشوں کی تدفین

اگر باغیوں کی لاشیں اہل عدل کے ہاتھ لگیں تو ان پر یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ ان کو غسل دیں یا کفن پہنائیں یا ان کا جنازہ پڑھائیں۔ البتہ ان پر ان کا دفنانا لازم ہوگا۔

و لا يصلى على قتلى أهل البغي ، و لا يغسلون أيضاً ، و لكنهم يدفنون لاماطة الأذى ۔ هكذا روى عن علي رضي الله عنه أنه لم يصلّ على قتلى النهروان ۔(۲۶)

[باغیوں کے مقتولین کی جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، نہ ہی انہیں غسل دیا جائے گا۔ تاہم اذیت دور کرنے کے غرض سے ان کی لاشوں کو دفنایا جائے گا۔ علی رضی اللہ عنہ سے یہی طرز عمل روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے نہروان کے مقتولین کی جنازہ نہیں پڑھی۔]

البتہ اگر اہل عدل میں کوئی شخص باغیوں میں کسی کا رشتہ دار ہو تو وہ اپنے رشتہ داروں کو غسل بھی دے سکتا ہے، کفن بھی پہنا سکتا ہے اور اس کی نماز جناہ بھی پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ بغاوت فرو ہو چکی ہو۔(۲۷) باغیوں کے سر کاٹ کر شہر شہر پھرانا مثلہ ہے اور رسول اللہ ﷺ نے باؤلے کتے کے مثلے سے بھی منع فرمایا ہے۔(۲۸)

اہل عدل کے مقتولین کے لیے حکم وہی ہے جو شہداء کے لیے ہے، یعنی انہیں غسل نہیں دیا جائے گا لیکن ان کی جنازہ پڑھی جائے گی کیونکہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اپنے مقتولین کے ساتھ ایسا ہی کیا تھا اور سیدنا عمار اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی اس کی وصیت کی تھی۔(۲۹)

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۳۵

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۳۹

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ایضاً

تاسعاً: باغی رشتہ دار کا قتل اور میراث کا حق

اہل عدل میں کسی کا باپ یا بھائی باغی ہو تو مناسب یہی ہے کہ وہ جنگ کے دوران میں انہیں قتل کرنے سے گریز کرے۔ تاہم اگر اس عادل نے نے ان باغیوں کو قتل کیا تو وہ ان کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ یہ قتل ناحق نہیں ہے۔ (۳۰)

عاشراً: باغیوں کے خلاف غیر مسلموں یا بعض باغیوں سے مدد کا حصول

شافعی فقیہ امام شیرازی نے تصریح کی ہے کہ اگر باغیوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو حکمران کو کسی کا ساتھ نہیں دینا چاہئے کیونکہ دونوں باطل پر ہیں۔ البتہ اگر وہ دونوں گروہوں پر غالب آنے کی پوزیشن میں نہ ہو تو ایک گروہ کو اپنے ساتھ ملا کر دوسرے گروہ کے خلاف لڑ سکتا ہے:

و لا يقصد بذلك معاونته على الآخر، بل يقصد الاستعانة به على الآخر۔ (۳۱)

[اس سے اس کا مقصد یہ نہیں ہوگا کہ ایک گروہ کو دوسرے کے خلاف مدد دے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہوگا کہ وہ ایک گروہ کے خلاف دوسرے گروہ کی مدد لے۔]

اس جنگ میں اگر وہ غالب آئے تو پھر باغیوں کے جس گروہ نے اس کا ساتھ دیا وہ اس کے خلاف اس وقت تک نہیں لڑ سکے گا جب تک انہیں باقاعدہ طور پر اطاعت کی دعوت نہ دے کیونکہ اب وہ اس کے امان میں ہیں:

فاذا انهزم الآخر، لم يقاتل الذی ضمه الى نفسه حتى يدعوه الى الطاعة، لأنه حصل بالاستعانة به في أمانه۔ (۳۲)

[پھر جب ان میں ایک گروہ پسپا ہو جائے تو وہ اس گروہ سے نہیں لڑے گا جسے اس اپنے ساتھ ملایا تھا جب تک کہ وہ اسے اپنی اطاعت کی دعوت نہ دے کیونکہ جب اس نے اس گروہ کی مدد دوسرے

۲۹۔ ایضاً

۳۰۔ ایضاً، ص ۱۳۹۔۱۴۰

۳۱۔ المهذب، كتاب قتال أهل البغي، ج ۳، ص ۴۰۵

۳۲۔ ایضاً

گروہ کے خلاف مانگی تو یہ گروہ اس کی امان میں آ گیا۔]

حنفی فقہاء نے بھی تصریح کی ہے کہ باغیوں کی سرکوبی کے لیے بعض باغیوں یا اہل ذمہ سے مدد لینا جائز ہے لیکن وہ صراحتاً یہ شرط ذکر کرتے ہیں کہ کمان اہل عدل کے ہاتھ میں ہو۔ اگر کمان غیر مسلموں یا باغیوں کے ہاتھ میں ہو تو پھر یہ جائز نہیں ہوگا۔ امام شیبانی فرماتے ہیں:

لا بأس بأن يستعين أهل العدل بقوم من أهل البغي و أهل الذمة على الخوارج اذا كان حكم أهل العدل ظاهراً ۔(۳۳)

[باغیوں کی سرکوبی کے لیے اہل ذمہ یا دیگر باغیوں سے مدد حاصل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ اہل عدل کا حکم غالب ہو۔]

اس کے برعکس اگر اہل عدل مجبور ہو کر اہل حرب کی مدد مانگیں اور غلبہ اہل حرب کو حاصل ہو تو ان سے باغیوں کے خلاف مدد مانگنا جائز نہیں ہوگا:

و ان ظهر أهل البغي على أهل العدل حتى ألجؤهم الى دار الشرك ، فلا يحل لهم أن يقاتلوا مع المشركين أهل البغي ۔(۳۴)

[اگر باغی اہل عدل پر غالب آئے اور انہیں غیر مسلموں کے علاقے میں دھکیل دیا تو ان کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ باغیوں کے خلاف ان غیر مسلموں کی مدد حاصل کریں۔]

امام سرخسی اس کی توضیح میں فرماتے ہیں:

لأن حكم أهل الشرك ظاهر عليهم ، و لا يحل لهم أن يستعينوا بأهل الشرك على أهل البغي من المسلمين اذا كان حكم أهل الشرك هو الظاهر ۔(۳۵)

[کیونکہ غیر مسلموں کا حکم ان پر غالب ہوگا، اور ان کے لیے جائز نہیں ہے کہ مسلمانوں کے باغیوں کے خلاف غیر مسلموں کی مدد حاصل کریں جبکہ غلبہ غیر مسلموں کو حاصل ہو۔]

۳۳۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب الخوارج ، ج۱۰، ص۱۴۱

۳۴۔ ایضاً

۳۵۔ ایضاً

فصل دوم: باغیوں کے حقوق وفرائض

باغیوں کے حقوق وفرائض پر بحث سے پہلے ضروری ہے کہ پہلے باغیوں اور عام قانون شکن ڈاکوؤں اور رہزنوں میں فرق کیا جائے۔

اولاً: باغیوں اور رہزنوں میں فرق

باغیوں اور رہزنوں میں یہ بات مشترک ہوتی ہے کہ انہوں نے باقاعدہ ایک قوت اور طاقت رکھنے والے گروہ کی شکل اختیار کی ہوتی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ باغیوں کی طرح ڈاکوؤں نے بھی کسی مخصوص خطے پر اپنا تسلط قائم کرلیا ہو۔ تاہم ڈاکوؤں کا کام ۔ ئی و مادی مفاد کے حصول یا شخصی انتقام کی حد تک ہوتا ہے جبکہ باغی نظام حکومت یا حکمران کی تبدیلی چاہتے ہیں یا اس اجتماعی نظم سے علیحدگی چاہتے ہیں کیونکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ حکمران ناجائز بنیاد پر حکومت کر رہا ہے یا یہ نظام ہی سرے سے غلط بنیادوں پر قائم ہے۔ اس طرح وہ اپنے تئیں باطل کو ہٹا کر حق قائم کرنا چاہتے ہیں۔ یہ وہ حقیقت ہے جسے فقہاء اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ باغیوں کے پاس ان کے موقف کے متعلق "تأویل" ہوتی ہے جو اگرچہ غلط ہوتی ہے لیکن وہ اسے صحیح سمجھتے ہیں۔

پس بغاوت کی دو بنیادی خصوصیات ہیں: ایک یہ کئی افراد پر مشتمل ایک طاقتور گروہ ہو جو مرکزی حکومت کے خلاف کسی جگہ پر اپنا تسلط قائم کر سکے۔ اس خصوصیت کو فقہاء "منعة" کی قانونی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسری یہ کہ ان أهل منعة کے پاس کوئی تأویل ہو۔ اگر أصحاب تأویل کے پاس منعة نہ ہو تو وہ باغی نہیں ہیں، نہ ہی ان پر بغاوت کے احکام کا اطلاق ہوتا ہے اور اگر أهل منعة کے پاس تأویل نہ ہو تو وہ باغی نہیں بلکہ ڈاکو ہیں۔

باغیوں نے جنگ میں اگر اہل عدل کو قتل یا زخمی کیا یا کسی کے مال کو نقصان پہنچایا تو ان کے تائب ہونے کے بعد ان سے قصاص، دیت، ارش یا ضمان نہیں لیا جائے گا، جبکہ ڈاکوؤں کو ان جرائم کی سزا ملتی ہے۔ امام شیبانیؒ کہتے ہیں:

و اذا تاب أهل البغي و دخلوا الى أهل العدل لم يؤخذوا بشيء مما أصابوا[٣٦]

[جب باغی توبہ کرلیں اور اہل عدل میں شامل ہو جائیں تو انہوں نے جو نقصان کیا ہوتا ہے اس پر ان سے باز پرس نہیں کی جائے گی۔]

اس کی تشریح میں امام سرخسی کہتے ہیں:

يعني بضمان ما أتلفوا من النفوس و الأموال ـ و مراده : اذا أصابوا ذلك بعد ما تجمعوا و صاروا أهل منعة ـ فأما ما أصابوا قبل ذلك فهم ضامنون لذلك ، لأنا أمرنا في حقهم بالمحاجة و الالزام بالدليل ـ فلا يعتبر تأويلهم الباطل في اسقاط الضمان قبل أن يصيروا أهل منعة ـ[۳۷]

[یعنی انہوں نے اہل عدل کی جان و مال کو جو نقصان پہنچایا ہے ان سے اس کا ضمان نہیں طلب کیا جائے گا۔ اور امام محمد کی مراد یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہوگا جب وہ کسی جگہ اکٹھے ہو کر طاقت و شوکت حاصل کرلیں۔ پس جو کچھ نقصان انہوں نے اس سے پہلے کیا ہوتا ہے اس کے لیے وہ ذمہ دار ہوں گے کیونکہ اس صورت میں ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ان کے ساتھ حجت کریں اور انہیں دلیل سے قائل کریں۔ پس ان کی غلط تاویل ضمان کے ساقط کرنے کی باعث نہیں بن سکتی جب تک وہ طاقت و شوکت حاصل نہ کریں۔]

آگے امام شیبانی نے خود تصریح کی ہے کہ اگر بعض لوگوں کے پاس تاویل ہو مگر طاقت و شوکت نہ ہو اور انہوں نے اہل عدل کو نقصان پہنچایا تو انہیں اس کی سزا ملے گی:

و اذا لم يكن لأهل البغي منعة ، و انما خرج رجل أو رجلان من أهل مصر على تأويل يقاتلان ، ثم يستأمنان ، أخذا بجميع الأحكام ـ[۳۸]

[اگر باغیوں کے پاس طاقت نہ ہو بلکہ صرف ایک یا دو افراد کسی شہر میں تاویل کی بنیاد پر لڑیں پھر امان طلب کریں تو ان پر تمام احکام کا اطلاق ہوگا۔]

امام سرخسی اس کی وضاحت میں کہتے ہیں:

لأنهما بمنزلة اللصوص و قد بينا أن التأويل اذا تجرد عن المنعة لا يكون

۳۶۔ ایضاً ص ۱۳۶

۳۷۔ ایضاً

۳۸۔ ایضاً ص ۱۴۱

معتبراً لبقاء ولاية الالزام بالمحاجة ۔(۳۹)

[کیونکہ ان دونوں کی حیثیت رہزنوں کی سی ہے، اور ہم نے واضح کیا ہے کہ تاویل اگر طاقت کے بغیر ہو تو اس کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حجت کے ذریعے قائل کرنے کی ولایت باقی ہے۔]

امام شیبانی نے یہاں تک تصریح کی ہے کہ اگر باغیوں نے طاقت کے حصول سے قبل اہل عدل کے مال یا جان کو نقصان پہنچایا ہو اور طاقت کے حصول کے بعد میں وہ اس بات صلح کرنے پر آمادہ ہوں کہ انہیں وہ جرائم معاف کیے جائیں تو یہ صلح صحیح نہیں ہوگی:

و ما أصاب أهل البغي من القتل و الأموال قبل أن يخرجوا و يحاربوا ، ثم صالحوا بعد الخروج على ابطال ذلك ، لم يجز ، و أخذوا بجميع ذلك من القصاص و الأموال ۔(۴۰)

[باغیوں نے خروج اور جنگ سے قبل جو قتل کیے یا اموال کو نقصان پہنچایا پھر خروج کے بعد ان نقصانات کے ابطال کی شرط پر صلح کرنی چاہی تو یہ صلح جائز نہیں ہوگی اور ان پر قصاص اور اموال کے ضمان سمیت تمام احکام لاگو ہوں گے۔]

امام سرخسی اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لأن ذلك حق لزمهم للعباد ، و ليس للامام ولاية اسقاط حقوق العباد ۔ فكان شرطهم اسقاط ذلك عنهم شرطاً باطلاً ، فلا يوفى به ۔(۴۱)

[کیونکہ یہ بندوں کا حق ہے جس کی ادائیگی ان پر واجب ہے اور امام کے پاس بندوں کے حقوق ساقط کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ پس ان کی جانب سے یہ شرط باطل ہوگی اور اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔]

البتہ طاقت وشوکت کے حصول کے بعد اگر انہوں نے کوئی نقصان پہنچایا ہو تو ان کی تاویل کی وجہ

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ ایضاً، ص ۱۳۸

۴۱۔ ایضاً، ص ۱۳۹

سے ان سے اس نقصان کی تلافی کا نہیں کہا جائے گا باوجود اس کے کہ وہ تاویل باطل تھی۔

فأما بعد ما صارت لهم منعة فقد انقطع ولاية الالزام بالدليل حساً ، فيعتبر تأويلهم، و ان كان باطلاً ، في اسقاط الضمان عنهم كتأويل أهل الحرب بعد ما أسلموا ـ (۴۲)

[جب ان کے پاس طاقت آگئی تو دلیل کے ذریعے قائل کرنے کی ولایت واضح طور پر ختم ہوگئی۔ پس ان کی تاویل، جو اگرچہ باطل ہے، ضمان کو ساقط کرنے میں اہل حرب کی تاویل کی طرح ہو جائے گی جب وہ اسلام قبول کرلیں۔]

اس سلسلے میں وہ صحابہ کرام کے متفقہ فیصلے کا حوالہ بھی دیتے ہیں جو خانہ جنگی کے موقع پر انہوں نے کیا تھا:

و الأصل فيه حديث الزهري ـ قال : قد وقعت الفتنة و أصحاب رسول الله ﷺ كانوا متوافرين ـ فاتفقوا على أن كل دم أريق بتأويل القرآن فهو موضوع ، و كل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع ، و كل مال أتلف بتأويل القرآن فهو موضوع ، و ما كان قائماً بعينه في أيديهم فهو مردود على صاحبه ـ (۴۳)

[اس مسئلے میں اصل کی حیثیت امام زہری کی روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب فتنہ واقع ہوا تو رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کافی تعداد میں موجود تھے اور انہوں نے اتفاق کیا کہ جو خون قرآن کی تاویل کی وجہ سے بہایا گیا اس پر دنیوی سزا نہیں ہے، جو شرمگاہ جو قرآن کی تاویل کی وجہ سے حلال کی گئی اس پر دنیوی سزا نہیں ہے، جو مال قرآن کی تاویل کی وجہ سے ضائع کیا گیا اس پر دنیوی سزا نہیں ہے اور جو چیز بعینہ قائم ہو وہ اس کے مالک کی طرف لوٹائی جائے گی۔]

واضح رہے کہ دنیوی احکام قصاص، دیت، ارش وضمان کے عدم وجوب کا یہ مطلب نہیں ہے کہ باغیوں نے جو کچھ کیا وہ بالکل جائز تھا۔ امام محمد نے قرار دیا ہے کہ باغیوں نے اگر اپنی غلطی کا

۴۲۔ ایضاً ص ۱۳۶

۴۳۔ ایضاً

اعتراف کرلیا تو انہیں فتوی دیا جائے گا کہ وہ نقصان کی تلافی کریں کیونکہ ان کی تاویل فاسد ہے۔ تاہم انہیں اس پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ حنفی فقہ کے اس خصوصی پہلو پر ہم باب دوم میں تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں:

أفتيهم اذا تابوا بأن يضمنوا ما أتلفوا من النفوس و الأموال ، و لا ألزمهم ذلک في الحکم ۔(۴۴)

[جب وہ توبہ کرلیں تو میں انہیں فتوی دوں گا کہ انہوں نے جان و مال کو جو نقصان پہنچایا ہے اس کا ضمان دیں۔ البتہ میں اس پر انہیں عدالتی حکم سے مجبور نہیں کروں گا۔]

امام سرخسی اس کی وضاحت میں کہتے ہیں:

فانهم كانوا معتقدين الاسلام ، و قد ظهر لهم خطأهم في التأويل ، الا أن ولاية الالزام كان منقطعاً للمنعة ، فلا يجبر على أداء الضمان في الحكم ، و لكن يفتى به فيما بينه و بين ربه ۔(۴۵)

[کیونکہ وہ اسلام کا عقیدہ رکھتے تھے اور ان پر ان کی غلطی واضح ہوگئی۔ تاہم چونکہ ان کی طاقت کی وجہ سے ان کو پابند کرنے کی ولایت منقطع ہوگئی تھی اس لیے ضمان کی ادائیگی پر انہیں عدالتی حکم کے ذریعے مجبور نہیں کیا جا سکے گا۔ تاہم اسے فتوی دیا جائے گا کہ وہ اس کی ادائیگی کے لیے اپنے رب کے سامنے جوابدہ ہے۔]

دوسری طرف اگر بعض لوگوں کے پاس طاقت و شوکت ہو مگر تاویل نہ ہو تو ان پر بھی قصاص، دیت، ارش اور ضمان کے احکام لاگو ہوں گے:

فان في حق اللصوص المنعة تجردت عن تأويل ، و قد بينا أن في حق أهل البغي المغير للحكم اجتماع المنعة و التأويل ، و أنه اذا تجرد أحدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب ۔(۴۶)

۴۴۔ ایضاً

۴۵۔ ایضاً

۴۶۔ ایضاً، ص ۱۴۲

[کیونکہ رہزنوں کے پس طاقت تو ہے مگر یہ طاقت تاویل کے بغیر ہے اور ہم نے واضح کیا ہے کہ جو بات باغیوں کے حق میں حکم کی تبدیلی کا باعث بنتی ہے وہ طاقت اور تاویل کا جمع ہو جانا ہے، اور یہ کہ جب ان میں ایک صفت دوسری کے بغیر ہو تو نقصان کے ضمان کا حکم تبدیل نہیں ہوتا۔]

ثانیاً: باغیوں کی عدالتوں کے فیصلے

کیا باغیوں کی عدالتوں کے فیصلے اہل عدل کی عدالتوں کے لیے قابل قبول ہوں گے؟ اس مسئلے کے کئی پہلو ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ایک پہلو یہ ہے کہ باغیوں کے قاضی نے اپنے کسی فیصلے کے متعلق اہل عدل کے قاضی کو تحریر بھیجے۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس فیصلے کو اہل عدل کے قاضی نہیں نیں گے:

و لا یقبل قاضی أهل العدل کتاب قاضی أهل البغی ۔(۴۷)

[اہل عدل کا قاضی باغیوں کے قاضی کی تحریر کو قبول نہیں کرے گا۔]

اس کی وجہ امام سرخسی یہ ذکر کرتے ہیں کہ باغی فاسق ہیں اور فاسق کی گواہی اور فیصلہ قابل قبول نہیں۔ نیز چونکہ باغی اہل عدل کی جان و مال کی قانونی حرمت کے قائل نہیں اس لیے ہو سکتا ہے کہ انہوں نے فیصلہ اس غلط قانونی بنیاد پر کیا ہو۔

البتہ اگر باغیوں کا کسی علاقے پر تسلط قائم ہوا اور اس علاقے میں وہ کسی ایسے شخص کو قاضی بنانا چاہیں جو باغی نہ ہو تو اس شخص کے لیے جائز ہوگا کہ وہ منصفانہ فیصلوں کے لیے اس ذمہ داری کو قبول کرے اگرچہ اسے مقرر کرنے والے لوگ ظالم یا فاسق ہیں۔ امام شیبانی فرماتے ہیں:

و ان ظهر أهل البغی علی مصر فاستعملوا علیه قاضیاً من أهله ، ولیس من أهل البغی ، فانه یقیم الحدود و القصاص و الأحکام بین الناس بالحق ، لا یسعه الا ذلک ۔(۴۸)

[اگر باغی کسی شہر پر غالب آئے اور انہوں نے وہاں کے لوگوں میں کسی کو قاضی مقرر کیا جو خود باغیوں میں نہ ہو، تو وہ قاضی حدود و قصاص قائم کرے گا اور لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ

۴۷۔ ایضاً

۴۸۔ ایضاً، ص ۱۳۸

کرے گا۔اس کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں ہے۔]

چنانچہ قاضی شریحؒ جیسے عظیم المرتبت قاضی نے بنو امیہ کے دور میں قضاء کا عہدہ قبول کیا۔ اسی طرح سیدنا عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے اپنے سے پچھلے فاسق حکمرانوں کے مقرر کردہ قاضیوں کی نئے سرے سے تعیناتی نہیں کی۔اس کی قانونی وجہ بیان کرتے ہوئے امام سرخسی کہتے ہیں:

و المعنى فيه أن الحكم بالعدل و دفع الظلم عن المظلوم من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، و ذلك فرض على كل مسلم ، الا أن كل من كان من الرعية فهو غير متمكن من الزام ذلك ـ فاذا تمكن من ذلك بقوة من قلده كان عليه أن يحكم بما هو فرض عليه ، سواء كان من قلده باغياً أو عادلاً ، فان شرط التقليد التمكن ، و قد حصل ـ[۴۹]

[اس میں قانونی اصول یہ ہے کہ انصاف کے ساتھ فیصلہ اور مظلوم سے ظلم کا دور کرنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ایک قسم ہے جو ہر مسلمان کا فریضہ ہے۔تاہم جو رعیت میں ہو تو وہ لوگوں کو پابند کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔پس جب وہ اپنے مقرر کرنے والے کی طاقت کی وجہ سے یہ اختیار حاصل کر لے تو اس پر لازم ہے کہ وہ انصاف کے مطابق فیصلہ کرنے کا اپنا فریضہ پورا کرے،خواہ اسے مقرر کرنے والا باغی ہو یا عادل،کیونکہ تقرری کے جواز کی شرط یہ ہے کہ وہ عملاً فیصلے کر سکے اور یہ شرط پوری ہو چکی۔]

اس مسئلے پر پچھلے باب میں بھی بحث ہو چکی ہے۔پس باغیوں کے مقرر کردہ ایسے قاضی کے فیصلوں کا اہل عدل جائزہ لیں گے اور ان میں جو فیصلہ ایسے گواہوں کی گواہی پر کیا گیا ہو جو خود باغی نہ ہوں تو وہ صحیح متصور ہوگا:

فان كتب هذا القاضي كتاباً الى قاضي أهل العدل بحق لرجل من أهل المصر بشهادة من شهد عنده بذلك ، أجازه اذا كان هذا القاضي الذي أتاه الكتاب يعرف الشهود الذين شهدوا عند ذلك القاضي و ليسوا من أهل البغي ـ[۵۰]

۴۹ـ ایضاً

۵۰ـ ایضاً

[پس جب یہ قاضی اہل عدل کے قاضی کو وہاں کے باشندے کسی شخص کے حق کے متعلق تحریر بھیجے جس کا فیصلہ اس نے ان گواہوں کی گواہی پر دیا ہو جس نے اس قاضی کے سامنے گواہی دی ہو تو جس قاضی کے پاس یہ تحریر آجائے اگر وہ ان گواہوں کو جانتا ہو کہ یہ باغی نہیں ہیں جنہوں نے اس قاضی کے سامنے گواہی دی ہو تو وہ اس فیصلے کو نافذ کرلے گا۔]

البتہ باغیوں کی گواہی پر کیا گیا فیصلہ اہل عدل تسلیم نہیں کریں گے۔ اسی طرح اگر گواہوں کے متعلق معلوم نہ ہو کہ وہ باغی ہیں یا نہیں تب بھی اس فیصلے کو قبول نہیں کیا جائے گا:

لأن الظاهر فی منعة أهل البغی أن من یسکن فیهم فهو منهم ۔ فما لم یعلم خلافه وجب علیه الأخذ بالظاهر ۔[۵۱]

[کیونکہ جو شخص باغیوں کے زیر تسلط علاقے میں رہتا ہو اس کے متعلق ظاہر یہی ہے کہ وہ باغیوں میں سے ہے۔ پس جب تک اس ظاہر کے خلاف بات ثابت نہ ہو اس پر عمل واجب ہے۔]

اس مسئلے کا ایک تیسرا پہلو یہ ہے کہ اگر باغیوں کے قاضی نے اپنے علاقے کے باشندوں کے درمیان فیصلے کیے ہوں اور پھر اس علاقے پر اہل عدل کا تسلط قائم ہو جائے تو پھر کیا ان فیصلوں کو باطل قرار دیا جائے گا؟ امام شیبانی کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ان فیصلوں کو چیلنج کیا تو پھر ان کا جائزہ لیا جائے گا اور جو فیصلے فقہاء کے متفقہ موقف کے مطابق ہوں ان کو نہیں بدلا جائے گا:

و اذا غلب أهل البغی علی مدینة فاستعملوا قاضیاً ، فقضی بأشیاء ، ثم ظهر أهل العدل علی تلک المدینة ، فرفعت قضایاه الی قاضی أهل العدل ، فانه ینفذ منها ما کان عدلاً ۔[۵۲]

[اگر باغیوں نے کسی علاقے پر تسلط کے بعد وہاں کسی کو قاضی مقرر کیا اور اس نے کچھ فیصلے سنائے پھر اس علاقے پر اہل عدل غالب آئے اور ان فیصلوں کو اہل عدل کے قاضی کے سامنے پیش کیا گیا تو ان میں جو عدل پر مبنی ہوں گے ان کو وہ نافذ کرے گا۔]

اسی طرح اگر وہ فیصلے بعض فقہاء کے نزدیک صحیح اور بعض کے نزدیک غلط ہوں تب بھی انہیں

۵۱۔ ایضاً

۵۲۔ ایضاً، ص ۱۴۲

کالعدم نہیں قرار دیا جائے گا خواہ اہل عدل کے قاضی کی رائے اس کے خلاف ہو۔ امام سرخسی اس حکم کے پیچھے کارفرما قانونی اصول کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

لأن قضاء القاضي في المجتهدات نافذ ۔ فلا ينقض ذلک قاضي أهل العدل من قضايا من تقلد من أهل البغي ، و ان كان مخالفاً لرأيه ۔ (۵۳)

[کیونکہ اختلافی امور میں قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے۔ پس اہل عدل کا قاضی باغیوں کے مقرر کردہ قاضی کے فیصلوں کو کالعدم نہیں کرے گا خواہ وہ اس کی رائے کے خلاف ہوں۔]

ثالثاً: باغیوں کی جانب سے خراج اور عشر کی وصولی

اگر باغیوں نے اپنے زیر تسلط علاقے میں لوگوں سے خراج اور عشر کی وصولی کی اور اس کے بعد اس علاقے پر اہل عدل کا تسلط قائم ہوا تو کیا وہ لوگوں سے دوبارہ خراج اور عشر وصول کریں گے؟ **بداية المبتدي** کے متن میں ہے:

و ما جباه أهل البغي من البلاد التي غلبوا عليها من الخراج و العشر لم يأخذه الامام ثانياً ۔ (۵۴)

[اگر باغیوں نے اپنے زیر تسلط علاقوں میں لوگوں سے خراج اور عشر وصول کریں تو حکمران اسے دوبارہ وصول نہیں کرے گا۔]

اس کی وجہ یہ ہے کہ حکمران اس کی وصولی تبھی کر سکتا تھا جب وہ اس علاقے اور لوگوں کی حفاظت کرتا۔ **الهداية** میں اس حکم کی تشریح میں کہا گیا ہے:

لأن ولاية الأخذ له باعتبار الحماية ، و لم يحمهم ۔ (۵۵)

[کیونکہ اسے وصولی کا اختیار ان کی حفاظت کی بنا پر حاصل ہے اور اس نے ان کی حفاظت نہیں کی۔]

اگر باغیوں نے وصولی کے بعد اس کو صحیح مصارف میں خرچ کیا ہو تو دینے والے عنداللہ بھی بری ہو گئے۔ تاہم اگر انہوں نے اس کو صحیح مصارف میں خرچ نہ کیا ہو تو اگرچہ حکومت دوبارہ وصولی نہیں

۵۳۔ ایضاً، ص ۱۴۳

۵۴۔ الهداية ، كتاب السير ، باب البغاة ، ج ۲، ص ۴۱۲

۵۵۔ ایضاً

کر سکتی لیکن عنداللہ ان پر لازم ہوگا کہ وہ دوبارہ ادائیگی کر دیں:

و ان لم یکونوا صرفوہ فی حقہ فعلی أھلہ فیما بینھم و بین اللہ تعالی أن یعیدوا ذلک ۔(۵۶)

[اور اگر انہوں نے اسے صحیح مصرف میں خرچ نہیں کیا تو ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ کے سامنے جوابدہی سے بچنے کے لیے اسے دوبارہ ادا کرنا چاہئے۔]

رابعاً: باغیوں کا غیر مسلموں کے ساتھ معاہدۂ امن

اگر باغیوں نے کسی غیر مسلم قوم کے ساتھ امن کا معاہدہ (موادعۃ) کیا تو اہل عدل کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ ان غیر مسلموں سے لڑیں:

لأنھم من المسلمین ، و أمان المسلم اذا کان فی فئۃ ممتنعۃ نافذ علی جمیع المسلمین ۔(۵۷)

[کیونکہ وہ مسلمانوں میں ہیں اور مسلمان اگر طاقتور گروہ سے تعلق رکھنے والا ہو تو اس کا دیا گیا امان سب مسلمانوں پر نافذ ہوتا ہے۔]

اگر باغیوں نے اس معاہدے کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اہل موادعہ سے کچھ مال چھین لیا تو اہل عدل کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ باغیوں سے وہ مال خرید لیں۔ وہ ان کو نصیحت کریں گے کہ اس مال کو اہل موادعہ کی طرف لوٹائیں۔ اگر باغیوں نے بغاوت سے توبہ کی یا اہل عدل کا باغیوں پر تسلط قائم ہوا تب بھی وہ اس مال کو اہل موادعہ کی طرف لوٹائیں گے۔(۵۸)

البتہ اگر باغیوں نے اہل حرب کے ساتھ اس شرط پر امن کا معاہدہ کیا ہو کہ وہ اہل عدل کے خلاف ان کی مدد کریں گے تو پھر اس معاہدے کو موادعہ یا امان کی حیثیت حاصل نہیں ہوگی:

لأن المستأمن یدخل دار الاسلام تارکاً للحرب ، و ھؤلاء ما دخلوا دار الاسلام الا لیقاتلوا المسلمین من أھل العدل ، فعرفنا أنھم غیر

۵۶۔ ایضاً

۵۷۔ المبسوط ، کتاب السیر ، باب الخوارج ، ج۱۰، ص۱۴۱

۵۸۔ ایضاً

مستأمنين۔ و لأن المستأمنين لو تجمعوا و قصدوا قتال المسلمين و ناجزوهم كان ذلك منهم نقضاً للأمان ۔ فلأن يكون هذا المعنى مانعاً ثبوت الأمان في الابتداء أولى ۔(۵۹)

[کیونکہ مستامن جنگ چھوڑ کر دار الاسلام میں داخل ہوتا ہے اور ان لوگوں کے دار الاسلام میں داخل ہونے کا مقصد ہی اہل عدل مسلمانوں سے لڑائی ہے۔ پس ہمیں معلوم ہوا کہ یہ مستامن نہیں ہیں۔ نیز اگر مستامنین کسی جگہ جمع ہو کر مسلمانوں سے جنگ کا ارادہ کریں اور اقدام کریں تو یہ ان کی جانب سے امان کے خاتمے کا اعلان ہوتا ہے۔ پس اس مفہوم کی وجہ سے امان کا ابتدا میں ہی ممنوع ہونا اولی ہے۔]

خامساً: باغیوں کا اپنے زیر تسلط علاقے کے لوگوں پر ظلم

اگر باغی کسی شہر پر غالب ہو جانے کے بعد آپس میں لڑ پڑے اور ان میں سے بعض نے اہل شہر کو غلام بنانے کا ارادہ کیا تو اہل شہر پر لازم ہوگا کہ ان کے خلاف لڑیں:

لأن ذراری المسلمين لا يسبون ، فان البغاة ظالمون في سبيهم ، و على كل من يقوى على دفع الظلم عن المظلوم أن يقوم به ۔(۶۰)

[کیونکہ مسلمانوں کے بچوں کو غلام نہیں بنایا جا سکتا۔ پس ان کو غلام بنا کر باغی ظلم کا ارتکاب کریں گے اور مظلوم سے ظلم کے دفع کرنے کے لیے اٹھنا ہر اس شخص پر واجب ہے جو اس کی قوت رکھتا ہے۔]

سادساً: اہل عدل میں کسی شخص کی باغیوں کے لشکر میں شمولیت

مسلمانوں میں سے کوئی شخص اگر باغیوں کے لشکر میں شامل ہو جائے اور باغیوں کے زیر تسلط علاقے میں سکونت اختیار کر لے اور اس نے بیوی دار العدل میں چھوڑی ہو تو اس کا نکاح برقرار رہے گا اور اہل عدل اسے اس کی بیوی کے پاس جانے سے نہیں روکیں گے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے لشکر کے ایک شخص نے جب باغیوں کے لشکر میں شمولیت کے بعد اپنی بیوی کے متعلق مطالبہ کیا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

۵۹۔ ایضاً، ص ۱۴۳

۶۰۔ ایضاً، ص ۱۴۱

أنت الممالیء علینا عدونا۔قال:أ و یمنعني ذلک عدلک؟ قال: لا[۶۱]

[تم ہمارے خلاف ہمارے دشمن کی مدد کرتے ہو۔ اس نے کہا: کیا میرا یہ فعل آپ کو عدل سے روکنے کا سبب بن جائے گا؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔]

اس کے بعد آپ نے اس کے حق میں فیصلہ سنا دیا۔

اسی طرح اگر اس نے دار العدل میں مال چھوڑا ہو تو اس پر اس کی ملکیت برقرار رہے گی اور اسے اس کے ورثاء میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کبھی ایسا نہیں کیا۔ گویا قانوناً ایسے شخص کو مردہ تصور نہیں کیا جائے گا۔ ہم نے باب دوم میں دیکھا تھا کہ دار الحرب میں مستقل اقامت اختیار کرنے والے شخص کو قانوناً مردہ تصور کیا جاتا ہے اور اسی بنا پر اس کا نکاح فسخ اور اس کا مال اس کے ورثاء میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اس فرق کی وضاحت کرتے ہوئے امام سرخسی کہتے ہیں:

لأن الموت الحکمي انما یثبت بتباین الدارین حقیقةً و حکماً ، و ذلک لا یوجد ھھنا ، فمنعة أھل البغي و أھل العدل کلھا فی دار الاسلام ۔[۶۲]

[کیونکہ قانونی موت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب دو داروں کے درمیان جدائی حقیقتاً بھی ہو اور قانوناً بھی، جو یہاں نہیں پائی جاتی کیونکہ باغیوں اور اہل عدل کے تمام علاقے ایک ہی دار الاسلام میں شامل ہیں۔]

یہ جزئیہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ دار الاسلام کے اندر ایک سے زائد حکمرانوں کے وجود کو فقہاء نے بطور امر واقعی (de facto) تسلیم کیا، نہ کہ بطور امر قانونی (de jure)۔

سابعاً: باغی کا اپنے عادل رشتہ دار کا قتل اور میراث کا حق

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ اہل عدل میں کسی نے اگر اپنے باغی رشتہ دار کو جنگ کے دوران میں قتل کیا تو وہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ یہ قتل ناحق نہیں ہے۔ اگر باغی نے اہل عدل میں اپنے کسی رشتہ دار کو قتل کیا تو کیا وہ اس کی مراث سے محروم ہوگا؟ چونکہ باغی ایک تاویل کی بنیاد پر لڑتا ہے اور اس تاویل کی بنیاد پر خود کو برحق سمجھتا ہے اس لیے اگر وہ قتل کے وقت اور اس کے بعد بھی خود کو

۶۱۔ ایضاً، ص ۱۴۳

۶۲۔ ایضاً

بدستور برحق سمجھے تو وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا۔ تاہم اگر اس پر اس کی تاویل کی غلطی واضح ہوگئی اور اس نے غلطی کا اعتراف کرلیا تو پھر وہ میراث سے محروم رہے گا۔ **بداية المبتدی** کے متن میں تصریح کی گئی ہے:

فان قتله الباغي و قال : قد كنت على حق و أنا الآن على حق، ورثه۔ و ان قال : قتلته و أنا أعلم أني على باطل ، لم يرثه ۔[۶۳]

[پس اگر باغی نے اسے قتل کیا اور کہا: میں اس وقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں، تو وہ اس کی میراث میں حصہ لے گا۔ تاہم اگر اس نے کہا: میں نے اسے قتل کیا جبکہ میں جانتا تھا کہ میں غلطی پر تھا، تو پھر وہ اس کی میراث سے محروم رہے گا۔]

ہم نے اوپر نقل کیا ہے کہ خانہ جنگی کے موقع پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجماعی فیصلہ دیا تھا کہ تاویل کی بنیاد پر کیا جانے والے جانی و مالی نقصان کا ضمان نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہ اصول بھی اوپر ذکر کیا گیا کہ تاویل فاسد کے ساتھ جب **منعة** ہو تو پھر اس پر تاویل صحیح کے احکام کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس اصول کی وضاحت میں **الهداية** میں بعض نہایت اہم قانونی نکات ذکر کیے گئے ہیں:

و هذا لأن الأحكام لا بد لها من الالزام أو الالتزام ۔ و لا التزام لاعتقاد الاباحة عن تأويل ۔ و لا الالزام لعدم الولاية ، لوجود المنعة ۔ و الولاية باقية قبل المنعة ۔ و عند عدم التأويل ثبت الالتزام اعتقاداً ۔[۶۴]

[یہ اس لیے کہ احکام کے اطلاق کے لیے ضروری ہے کہ (بالادست قوت کی جانب سے) ان کی پابندی لازم ٹھہرائی جائے، یا کوئی اسے از خود اپنے اوپر لازم کرے۔ از خود لازم کرنے کی صفت یہاں نہیں پائی جاتی کیونکہ باغی تو تاویل کی بنا پر اس کام کو جائز سمجھتا ہے۔ اسی طرح بالادست قوت کی جانب سے لازم کرنے کی صفت بھی نہیں پائی جاتی کیونکہ باغیوں کی طاقت کی وجہ سے ان پر حکمران کی ولایت ختم ہوچکی ہے۔ البتہ طاقت کے حصول سے پہلے ان پر حکمران کی ولایت تھی (اس لیے احکام کا اطلاق ہوگا خواہ تاویل موجود ہو)۔ اسی طرح تاویل کی عدم موجودگی میں (بھی احکام کا اطلاق ہوگا کیونکہ) عقیدے کی بنا پر اپنے اوپر ان احکام کے لازم کرنے کی صفت پائی جاتی ہے۔]

۶۳۔ **الهداية ، كتاب السير ، باب البغاة ، ج۲، ص۴۱۳**

۶۴۔ **ايضاً**

اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ شخص گنہگار بھی نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا دنیوی احکام میں سزا سے بچنے کا یہ لازمی مطلب نہیں ہے کہ اخروی سزا سے بھی وہ محفوظ ہے:

بخلاف الاثم لأنه لا منعة في حق الشارع ۔(٦٥)

[گناہ کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ شارع کے سامنے کسی کی طاقت کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ (پس اس کی جانب سے احکام کے لازم کرنے کی صفت پائی جاتی ہے۔)]

ثامناً: باغیوں کے ساتھ اہل ذمہ کا تعاون

ہم باب بست و کیم میں واضح کر چکے ہیں کہ اگر اہل ذمہ نے بغاوت میں باغیوں کا ساتھ دیا تو اس سے ان کا عقد ذمہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ جس طرح بغاوت کے بعد باغی بدستور مسلمان رہتے ہیں، اسی طرح اہل ذمہ بدستور اہل ذمہ ہی رہتے ہیں۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

و ان كان أهل البغي قد استعانوا بقوم من أهل الذمة على حربهم فقاتلوا معهم، لم يكن ذلك مهم نقضاً للعهد ۔ ألا ترى أن هذا الفعل من أهل البغي ليس بنقض للايمان ؟ فكذلك لا يكون من أهل الذمة نقضاً للعهد(٦٦)

[اگر باغیوں نے اپنی جنگ میں اہل ذمہ سے مدد لی اور انہوں نے ان کے ساتھ جنگ میں حصہ لیا تو یہ ان کی جانب سے عقد ذمہ توڑنے کا فعل متصور نہیں ہوگا۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ اس فعل کی بنا پر باغیوں کا ایمان نہیں ٹوٹتا؟ پس اسی طرح اہل ذمہ کا عقد بھی اس سے نہیں ٹوٹتا۔]

امام سرخسی اس کی تشریح میں کہتے ہیں:

و هذا لأن أهل البغي مسلمون ، فان الله تعالىٰ سمى الطائفتين باسم الايمان بقوله تعالىٰ : (و ان طآئفتٰن من المؤمنين اقتتلوا) ۔ و قال على رضى الله عنه : (اخواننا بغوا علينا) ۔ فالذين انضموا اليهم من أهل الذمة لم يخرجوا من أن يكونوا ملتزمين حكم الاسلام فى المعاملات ، و أن يكونوا من أهل دار الاسلام ۔ فلهذا لا ينتقض عهدهم بذلك ، و لكنهم

---

٦٥ ـ ايضاً

٦٦ ـ المبسوط ، كتاب السير ، باب الخوارج ،ج١٠،ص١٣٦

بمنزلة أهل البغي فيما أصابوا في الحرب لأنهم قاتلون تحت راية البغاة ـ فحكمهم فيما فعلوا كحكم البغاة ـ(٦٧)

[اس کی وجہ یہ ہے کہ باغی مسلمان ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں دونوں متحارب گروہوں کو ایمان کے نام سے موسوم کیا ہے: 'اگر مومنوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں' علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا: 'ہمارے بھائیوں ہمارے خلاف اٹھے ہیں۔' پس اہل ذمہ میں جو لوگ ان کے ساتھ ملیں گے ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ معاملات میں اسلامی احکام کی بالادستی قبول کرنے سے منکر ہو گئے، یا یہ کہ اب وہ دارالاسلام کے باشندے نہیں رہے۔ اس وجہ سے اس فعل سے ان کا عہد نہیں ٹوٹتا۔ البتہ جنگ میں انہوں نے جو نقصان پہنچایا تو اس کے بارے میں ان کی حیثیت مسلمان باغیوں کی سی ہوگی کیونکہ یہ انہی کے پرچم تلے لڑے۔ پس انہوں نے جو کچھ کیا اس کے متعلق ان کے ساتھ مسلمان باغیوں کی طرح سلوک کیا جائے گا۔]

تاسعاً: باغیوں پر غیر مسلموں کا حملہ اور اہل عدل کی ذمہ داری

عام حالات میں اہل عدل کے لیے ناجائز ہے کہ وہ جنگ میں باغیوں کا ساتھ دیں۔ چنانچہ اگر اہل عدل اور باغیوں میں جنگ ہو رہی ہو اور اہل عدل کا کوئی فرد باغیوں کی صف میں کھڑا ہو تو اسے قتل کرنے پر قصاص یا دیت عائد نہیں ہوگی۔ امام شیبانی کہتے ہیں:

و ان كان الرجل من أهل العدل في صف أهل البغي فقتله رجل لم يكن عليه فيه الدية ، كما لو كان في صف أهل الحرب ـ(٦٨)

[اگر اہل عدل کا کوئی شخص باغیوں کی صف میں ہو اور اسے کسی نے قتل کیا تو اس پر دیت کی ادائیگی واجب نہیں ہوگی، بالکل اسی طرح جیسے وہ اہل حرب کی صف میں قتل ہو جائے۔]

اس حکم کی دیگر وجوہات کے علاوہ ایک وجہ امام سرخسی نے یہ ذکر کی ہے:

لأنه أهدر دمه حين وقف في صف أهل البغي ـ(٦٩)

٦٧ـ ایضاً

٦٨ـ ایضاً، ص ١٤٠

٦٩ـ ایضاً

[کیونکہ اس نے اپنی جان کی قیمت ضائع کردی جب وہ باغیوں کی صف میں کھڑا ہو گیا۔]

تاہم باغیوں پر غیر مسلموں کے حملے کی صورت میں ہر صاحب استطاعت مسلمان پر ان کی مدد لازم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ہم نے باب ہشتم میں ذکر کیا ہے کہ اگر اہل حرب مسلمانوں کی عورتوں اور بچوں کو قید کر کے اپنے علاقے میں لے جائیں تو ہر صاحب استطاعت مسلمان پر ان کے چھڑانے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس مقصد کے لیے وہ مسلمان بھی لڑ سکتے ہیں جو اس علاقے میں امان لے کر گئے ہوں۔ اس مسئلے کے ضمن میں امام شیبانی نے تصریح کی ہے:

و كذلك ان أغاروا على الخوارج و سبوا ذراريهم ۔(۷۰)

[یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب وہ خوارج پر حملہ کر کے ان کے بچوں کو غلام بنائیں۔]

اسی طرح اگر باغیوں کے علاقے میں بعض اہل عدل تجارت یا کسی اور غرض سے گئے ہوں اور اس علاقے پر غیر مسلم حملہ کر دیں تو ان پر لازم ہوگا کہ وہ مدافعت کا فریضہ ادا کرنے میں ان باغیوں کا ساتھ دیں:

و كذلك ان كان في بلاد الخوارج الذين أغار عليهم أهل الحرب قوم من أهل العدل لم يسعهم الا أن يقاتلوا عن بيضة المسلمين و حريمهم (۷۱)

[اسی طرح اگر اہل حرب کے حملے کی زد میں آئے ہوئے خوارج کے علاقوں میں اہل عدل کے کچھ لوگ ہوں تو ان کے پاس سوائے اس کے کوئی راستہ نہیں ہوگا کہ وہ مسلمانوں کی عزت و آبرو اور جان و مال کی حفاظت کے لیے خوارج کا ساتھ دیتے ہوئے لڑیں۔]

اس حکم کی وضاحت میں امام سرخسی نے جو کچھ کہا ہے اس کا ایک ایک لفظ نہایت اہم ہے:

لأن الخوارج مسلمون ، ففي القتال معهم اعزاز الدين ، و لأنهم بهذا القتال يدفعون أهل الحرب عن المسلمين ، و دفع أهل الحرب عن المسلمين واجب على كل من يقدر عليه ۔(۷۲)

۷۰۔ ایضاً، باب نكاح أهل الحرب و دخول التجار اليهم بأمان ، ج ۱۰، ص ۱۰۷

۷۱۔ ایضاً

۷۲۔ ایضاً

[اس کی وجہ یہ ہے کہ خوارج مسلمان ہیں ۔ چنانچہ جنگ میں ان کا ساتھ دینے میں دین کی سربلندی ہے۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ اس جنگ کے ذریعے وہ مسلمانوں کو دشمن سے بچائیں گے اور مسلمانوں کا دشمن سے بچانا ہر اس شخص پر واجب ہے جو اس کی استطاعت رکھتا ہو۔]

عاشراً: باغی کا بغاوت سے رجوع

اگر باغی نے اسلحہ پھینک کر کوئی ایسا جملہ کہا جس سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ بغاوت سے تائب ہوا تو عادل اسے قتل نہیں کرے گا:

لأنه انما يقاتله ليتوب ، و قد حصل المقصود ۔ فهو كالحربي اذا أسلم ۔ و لأنه يقاتله دفعاً لبغيه و قتاله ، و قد اندفع ذلك حين ألقى السلاح (۷۳)

[کیونکہ وہ تو اس سے اسی لیے لڑ رہا ہے کہ وہ جنگ سے توبہ کرے اور یہ مقصد حاصل ہو گیا۔ پس اس کی حیثیت اس حربی کی سی ہو جائے گی جو اسلام قبول کر لے۔ نیز اس کے ساتھ جنگ کا سبب یہ تھا کہ اس کی بغاوت اور جنگ سے خود کو بچائے اور جب اس نے اسلحہ پھینک دیا تو یہ شر دفع ہو گیا۔]

یہ حکم اس صورت میں بھی ہے جب باغی اسلحہ پھینک کر کہے کہ اسے قتل نہ کیا جائے بلکہ اسے موقع دیا جائے کہ وہ سوچے کہ آیا حکومت کی اطاعت کرے یا بغاوت کا راستہ اپنائے رکھے۔ غیر مسلم اگر امان مانگے تو اسے امان دینا لازم نہیں ہے لیکن باغی اگر اس معاملے میں امان مانگے تو لازم ہے کہ اسے سوچنے کا موقع دیا جائے کیونکہ اس کے ساتھ جنگ کا اصل مقصد اسے جنگ سے باز رکھنا ہے اور جب اس نے اسلحہ پھینک دیا تو یہ مقصد خود بخود حاصل ہو گیا۔ (۷۴)

فصل سوم: سانحۂ پشاور کے فقہی تجزیے کی ضرورت (۷۵)

کیا ۱۶ دسمبر ۲۰۱۴ء کو آرمی پبلک سکول پشاور میں جو کچھ ہوا یہ بعض جنونیوں کی کارروائی تھی جو بھلے

۷۳۔ ایضاً

۷۴۔ ایضاً، ص ۱۴۰۔۱۴۱

۷۵۔ یہ فصل سانحۂ پشاور کے بعد ماہنامہ ''الشریعہ'' میں جنوری ۲۰۱۵ء میں شائع ہونے والے مقالے پر مشتمل ہے۔

برے کی تمیز کھو بیٹھے تھے؟ کیا یہ کسی اور کارروائی کا ردعمل تھا؟ کیا یہ بدلے کی کارروائی تھی؟ کیا یہ یہود ونصاریٰ کی سازش تھی تاکہ اسلام اور مسلمانوں کو مزید بدنام کردیں؟ کیا واقعتاً اسلامی قانون میں کچھ ایسے اصول وضوابط ہیں جن کی رو سے یہ کارروائی مستحسن، یا کم سے کم جائز، تھی؟ یہ اور اس طرح کے دیگر سوالات اس وقت سنجیدہ غور وفکر کے متقاضی ہیں اور اب اہل علم ان کے جواب سے پہلو تہی نہیں کر سکتے۔

قانونی حیثیت کا تعین: مجرم، باغی یا خارجی؟

قانونی تجزیے کے لیے سب سے پہلے اس بات کا تعین کرنا پڑتا ہے کہ ان لوگوں پر اسلامی قانون کے کس حصے کا اطلاق ہوتا ہے؟ کیا یہ دیگر مفسدین اور مجرموں کی طرح ہیں جن پر فوجداری قانون کے تحت مقدمہ چلایا جاتا ہے اور پھر جرم ثابت ہونے پر ان کو سزا دی جاتی ہے؟ یا یہ باغی ہیں جن پر جنگ کے قانون کا اطلاق ہوتا ہے؟ ڈاکوؤں کے گروہ کے پاس بھی طاقت ہوتی ہے، ایک مضبوط جتھا ہوتا ہے اور مقابلے کی صلاحیت ہوتی ہے؛ یہی کچھ باغیوں کے پاس بھی ہوتا ہے۔ تاہم عام مفسدین اور باغیوں میں فقہاے احناف اس طرح فرق کرتے ہیں کہ باغیوں کے پاس ''تاویل'' بھی ہوتی ہے، یعنی وہ خود کو برسرحق اور حکمران کو ناجائز سمجھتے ہیں اور اپنے تئیں باطل کو حق کے ذریعے تبدیل کرنا چاہتے ہیں۔ قانونی اصطلاح میں بات اس طرح کی جاتی ہے کہ ڈاکوؤں کے پاس صرف ''منعة'' ہوتا ہے، جبکہ باغیوں کے پاس ''منعة'' کے علاوہ ''تاویل'' بھی ہوتی ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کی تاویل صحیح ہو۔ کیا حکمران مسلمانوں پر حکمرانی کا حق کھو بیٹھا ہے یا نہیں؟ اس معاملے میں اختلاف رائے ممکن ہے اور اسی وجہ سے بعض کے نزدیک باغیوں کی تاویل صحیح اور بعض کے نزدیک فاسد ہوگی لیکن بہرصورت ان پر بغاوت کے قانون کا اطلاق ہی ہوگا۔

دوسرا اہم نکتہ یہ ہے کہ بغاوت کی صورت میں باغی اور حکمران دونوں ''مومن'' ہی رہتے ہیں اور اسی لیے فریقین پر ''کفار'' سے لڑنے کے دوران میں عائد ہونے والی پابندیوں کے علاوہ بعض مزید پابندیاں بھی عائد ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر مسلمان کا مال ''غنیمت'' نہیں قرار دیا جاسکتا، نہ ہی مسلمان عورت پر ''ملک یمین'' کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس لیے اگر باغیوں کا موقف یہ ہو کہ ان کے مخالفین کا خون

بہانا ان کے لیے ویسے ہی حلال ہے جیسے کفار کا ہے، یا وہ ان کے مخالفین پر غنیمت یا ملکِ یمین کے احکام کا اطلاق ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں وہ محض باغی نہیں، بلکہ ''خارجی'' کہلاتے ہیں۔

پس قانون توڑنے والے کسی گروہ کے پاس محض ''منعة'' ہو تو وہ ڈاکو ہیں اور ان پر فوجداری قانون کا اطلاق ہوتا ہے؛ اگر اس ''منعة'' کے علاوہ ان کے پاس تاویل بھی ہو تو وہ باغی ہیں اور ان پر جنگ کے قانون کا اطلاق ہوتا ہے؛ اور اگر ''منعة'' اور تاویل رکھنے کے علاوہ یہ گروہ اپنے مخالفین کی تکفیر بھی کرتے ہوں تو پھر یہ خارجی ہیں۔ خوارج پر بھی جنگ کے قانون کے اطلاق ہوتا ہے لیکن ان کا مسئلہ صرف ''عملی'' نہیں بلکہ ''اعتقادی'' بھی ہوتا ہے۔

حملہ آور جس گروہ کا حصہ تھے اس کے پاس ''منعة'' ہے، یہ حقیقت تو سالہا سال سے تسلیم شدہ ہے۔ اس گروہ نے اپنے برسرِ حق ہونے کے لیے تاویل کا سہارا لیا ہے، یہ بات بھی کافی عرصے سے، کم از کم اہلِ علم کے لیے، ایک معلوم حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس لیے اس گروہ کی حیثیت باغیوں کی ہے، یہ بات اہلِ علم کے لیے واضح تھی۔ سانحۂ پشاور نے ایک اور حقیقت واشگاف کردی ہے جس سے کئی لوگ اب تک نظریں چرا رہے تھے۔ وہ حقیقت یہ ہے کہ اس گروہ کے نزدیک ان کے مخالفین، بلکہ وہ سبھی لوگ جو اس گروہ میں شامل نہیں ہیں خواہ وہ اس گروہ کی مخالفت بھی نہ کریں، ''کافر'' ہیں۔ جیسا کہ آگے واضح کیا جائے گا، اس گروہ کا طرزِ عمل اور اس طرزِ عمل کے جواز کے لیے ان کا استدلال دونوں ہی یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں کردیتے ہیں کہ اس گروہ سے باہر کے افراد اس گروہ کے نزدیک مسلمان نہیں رہے۔ پس اس گروہ کی حیثیت صرف باغیوں کی نہیں رہی، بلکہ ان پر خوارج کے احکام کا اطلاق ہوتا ہے۔

کفار کے ساتھ جنگ کے حدود و قیود

یہ سوال کہ اپنے گروہ سے باہر کے افراد کی تکفیر کے بارے میں اس گروہ کا موقف کس حد تک صحیح ہے، ہم علمِ کلام کے ماہرین کے لیے چھوڑ دیتے ہیں اور بحث کو صرف اس فقہی سوال تک محدود کر لیتے ہیں کہ کیا کفار کے ساتھ جنگ میں ''سب کچھ'' جائز ہو جاتا ہے؟ یا اس میں جائز و ناجائز کے کچھ پیمانے مقرر کیے گئے ہیں؟

اصولی طور پر تو یہ گروہ بھی "سب کچھ" کے جواز کا قائل نہیں ہے لیکن سوال یہ ہے کہ جو کچھ ہماری
ی رو سے ناجائز ہے کیا وہ ان کی فقہ کی رو سے بھی ناجائز ہے؟ اہل علم کے لیے یہی اصل سوال
۔ اسی سوال کے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس گروہ کی اپنی ایک مخصوص فقہ ہے جو کم سے کم فقہ
سے یکسر مختلف ہے۔

مثال کے طور پر فقہ حنفی کی رو سے عین حالتِ جنگ میں بھی کفار کے بچوں کا قتل ناجائز ہے، الا
بچہ حملہ کرے اور دفاع کے لیے سوائے اس کے قتل کے اور کوئی راستہ نہ ہو۔ امام محمد بن الحسن
بانی نے السیر الصغیر کی ابتدا اس مشہور روایت سے کی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ صحابۂ کرام کو
پر روانہ ہونے سے قبل ہدایات دیتے ہیں اور جسے فقہاے احناف جنگ کے قانون کے لیے گویا
اصول کے طور پر مانتے ہیں۔ اس روایت میں ایک ہدایت یہ مذکور ہوئی ہے: **و لا تقتلوا**
داً (اور کسی بھی بچے کو قتل نہ کرو)۔ فقہاے احناف کا اصول ہے کہ نفی کے سیاق میں نکرہ آئے تو وہ
م کے لیے ہے۔ اس کے ساتھ فقہاے احناف کا دوسرا اصول ملائیے کہ عام اپنی دلالت پر قطعی
ہے اور اس کی تخصیص کے لیے قطعی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔

تاہم اس گروہ کے نزدیک جنگ میں کفار کے بچوں کا قتل جائز ہے اور استدلال اس روایت سے
تے ہیں جس میں آیا ہے کہ ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ نے جنگ میں کفار کے بچوں کے قتل
نے کے بارے میں فرمایا: **ھم منھم** (وہ ان میں سے ہیں)۔ اب حنفی فقہا کے نزدیک پہلی
یت اصل اصول کی حیثیت رکھتی ہے اور نیز وہ دیگر آیات، احادیث اور اسلامی قانون کے قواعدِ
کی رعایت ضروری سمجھتے ہیں، اس لیے وہ اس حدیث کا مفہوم یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں
کو نشانہ بنانے کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ ان تک پہنچنے والے غیر ارادی نقصان کو اضطراراً برداشت کیا
ہے۔ تاہم اس گروہ کی فقہ یہ نہیں کہتی، بلکہ وہ **ھم منھم** کا مفہوم کچھ اور متعین کرتی ہے اور اسی
مل اصول مانتی ہے۔

اسی طرح فقہ حنفی کی رو سے بدلے کی کارروائی میں، یا **معاملۃ بالمثل** کے نام پر، بھی بچوں اور
توں کو نشانہ بنانا قطعاً ناجائز ہے۔ امام شیبانی نے یہ جزئیہ کفار کے ساتھ معاہدات کے ضمن میں

بھی ذکر کیا ہے اور باغیوں کے ساتھ معاہدات کے باب میں بھی کہ اگر ان کے ساتھ معاہدے میں طے پایا کہ فریقین ایک دوسرے کو اپنے بعض افراد ضامن کے طور پر دے دیں گے اور اگر ایک فریق نے دوسرے کے ضامنوں کو قتل کیا تو دوسرا فریق بھی جواباً اس کے ضامنوں کو قتل کر سکے گا، تب بھی ہمارے لیے یہ ناجائز ہوگا۔ امام سرخسی نے عباسی خلیفہ ابوجعفر المنصور کے ایک اسی طرح کے معاہدے کا ذکر بھی کیا ہے جس کے بعد دوسرے فریق نے مسلمانوں کے ضامنوں کو قتل کر دیا تھا اور منصور نے اس فریق کے ضامنوں کے قتل کے جواز کے بارے میں فقہا سے رہنمائی طلب کی۔ امام ابوحنیفہ نے واضح کیا کہ یہ شرط ہی شریعت کے خلاف تھی اور یہ کہ ایک شخص کے جرم کی سزا دوسرے شخص کو نہیں دی جا سکتی۔ تاہم اس گروہ کی فقہ کی رو سے اگر ایک فریق دوسرے کے بچوں کو نشانہ بنائے تو دوسرے فریق کو بھی پہلے فریق کے بچوں کو نشانہ بنانے کی اجازت مل جاتی ہے اور اس نوعیت کی کارروائی کو یہ گروہ برابر کا بدلہ، قصاص اور معاملہ بالمثل قرار دیتا ہے۔

پھر فقہ حنفی کی رو سے تو کفار میں بھی وہ تمام لوگ، بشمول بچوں، عورتوں، بوڑھوں، معذوروں، کسانوں اور تاجروں کے، جو جنگ میں "براہِ راست حصہ نہیں لیتے"، غیر مقاتلین ہیں اور ان کو جنگ میں عمداً نشانہ نہیں بنایا جا سکتا۔ اسی طرح فقہ حنفی مباشر اور متسبب کے حکم میں فرق کرتی ہے اور فعل کو مباشر کی طرف ہی منسوب کرتی ہے، الا یہ کہ مباشر کی حیثیت متسبب کے ہاتھ میں محض ایک آلے کی سی ہو۔ نیز فقہ حنفی فعل کو قریب ترین اور قوی ترین سبب کی طرف منسوب کرتی ہے۔ ان قواعد کا لازمی نتیجہ ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے کفار کا ہر "عام شہری" اور "ٹیکس ادا کرنے والا" مقاتل نہیں ہو سکتا بلکہ صرف وہی لوگ مقاتل ٹھہرتے ہیں جو جنگ میں براہِ راست حصہ لیں۔ تاہم اس گروہ کی فقہ کی رو سے ہر شہری، یہاں تک کہ سکول میں پڑھنے والے لڑکے اور لڑکیاں بھی محض اس بنا پر مقاتل قرار دیے جاتے ہیں کہ وہ طبعی بلوغت کی عمر تک پہنچ چکے تھے!

اس گروہ کی فقہ کی رو سے جنگ میں ہر وہ کام جائز، بلکہ مستحسن اور باعثِ ثواب، ہے جس سے دشمن کو تکلیف پہنچتی ہو، جو **نکایۃ للعدو** کیا جائے، اور اس کے جواز کے لیے مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس گروہ کے نزدیک عام طور پر بچوں اور عورتوں کو نشانہ بنانے سے گریز

بہتر ہے لیکن اگر اس طرح دشمن کو دلی اذیت ملتی ہو تو یہ کام باعث ثواب بن جاتا ہے۔ اس کے برعکس فقہ حنفی کی رو سے شریعت کے حرام کردہ بعض کام جنگ میں بھی، اور اضطرار اور اکراہِ تام کی صورت میں بھی، بدستور حرام ہی رہتے ہیں۔

چنانچہ حنفی فقہا کا موقف یہ ہے کہ خودکشی اضطرار کی صورت میں بھی ناجائز ہی ہوتی ہے اور یہ کہ شہید صرف اسی شخص کو کہا جائے گا جس کی موت دشمن کے فعل سے واقع ہو یہاں تک کہ اگر کسی مسلمان کے سینے میں دشمن نے نیزہ گھونپ دیا ہو اس پر اس وقت بھی یہ سوچنا لازم ہے کہ آگے بڑھنے کی صورت میں کہیں وہ خودکشی کا مرتکب تو نہیں ہو جائے گا، جبکہ اس گروہ کی فقہ کی رو سے دشمن کو نقصان پہنچانے کے لیے، یا خود کو گرفتاری سے بچانے کے لیے، خودکشی نہ صرف جائز بلکہ شہادت کی اعلیٰ قسم ہے۔

اس گروہ کی فقہ کی رو سے دشمن کو اذیت دینے کے لیے عورتوں کو زندہ جلانے کی سزا دی جاسکتی ہے، جبکہ حنفی فقہا کے نزدیک آگ کے ذریعے جلانے کی سزا صرف آگ کا پروردگار ہی دے سکتا ہے۔

اس گروہ کی فقہ کی رو سے اگر کسی شخص کی جان کی حرمت اور حلت میں شبہ ہو تو حلت کو ترجیح حاصل ہے، جبکہ فقہِ حنفی کی رو سے ایسی صورت میں حرمت کو ترجیح حاصل ہے۔

کوئی مسلمان ایسا نہیں کرسکتا؟

یہ جملہ میڈیا پر کچھ زیادہ ہی چل پڑا ہے اور حقیقت پسندی پر نہیں بلکہ رومانویت پر مبنی ہے۔ جس قدر جلد ہم اس رومانس سے نکل کر حقیقت سے آنکھیں ملائیں اس قدر ہی اس قوم کے حق میں بہتر ہوگا۔ بعض دوستوں سے سنا کہ اس واقعے کے پیچھے انڈیا کا ہاتھ ہے! میں نے عرض کی کہ اگر انڈیا کا ہاتھ نہ ہو تو حیرت کی بات ہوگی۔ ظاہر ہے کہ تنور گرم ہو تو ہر کوئی اس میں روٹی لگانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس لیے اگر اس واقعے کے پیچھے انڈیا، امریکا یا اسرائیل کا ہاتھ ہو تو اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں ہوگی لیکن سوال یہ ہے کہ جو لوگ ان بچوں کا نشانہ بنا رہے تھے اور پھر خود بھی نشانہ بنے، یا انھوں نے خودکشی کرلی، کیا وہ انڈیا کی خوشنودی یا امریکا کا ویزا چاہتے تھے؟ یا جنت میں جانا چاہ رہے تھے؟ پس اصل سوال یہی ہے کہ کس بنیاد پر ان لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ بچوں کو ذبح کرکے، یا قتل کرکے، یا عورتوں کو زندہ جلا کر، وہ جنت جاسکیں گے؟ یہ بات سمجھ میں آجائے تو بہت سی غلط فہمیوں، اور خوش

فہمیوں، کا ازالہ ہو جائے گا۔

جنونی ردعمل یا "سوچا سمجھا جنون"؟

ایک رائے جو اس وحشت اور بربریت کو جواز عطا کرنے، یا اس کی سنگینی کم کرنے، کے لیے پیش کی جاتی ہے، یہ ہے کہ یہ جو کچھ ہوا در اصل اس ظلم اور سفاکی کا ردعمل ہے جس کا مظاہرہ ان لوگوں کے خلاف پاکستانی افواج نے کیا ہے۔ اس بحث میں جائے بغیر کہ افواج کے خلاف اس الزام میں کتنی صداقت ہے، یا یہ کہ اس کے جواب میں افواج کی اخلاقی ذمہ داری کیا بنتی ہے، اس وقت جو سوال مجھے پریشان کر رہا ہے یہ ہے کہ کیا یہ واقعی "جنونی ردعمل" تھا؟ ردعمل تو فوری ہوتا ہے، اور بغیر سوچے سمجھے ہوتا ہے، جسے قانون "سنگین اور فوری اشتعال" کا عنوان دیتا ہے۔ سنگین اور فوری اشتعال کے نتیجے میں بعض اوقات انسان کوئی بہت ہی ناجائز کام کر بیٹھتا ہے جسے جواز تو نہیں دیا جا سکتا لیکن کم از کم سمجھ میں تو آ جاتا ہے کہ یہ اس وجہ سے ہوا۔ یہاں تو جو کچھ ہوا ہے وہ پوری منصوبہ بندی اور تیاری کے بعد کیا گیا ہے اور، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، اس کے جواز بلکہ استحباب کے لیے فقہی و قانونی استدلال کا ایک پورا نظام فکر ہے۔ اس لیے اگر یہ جنون ہے بھی تو بہت ہی "سوچا سمجھا جنون" ہے! اس جنون کی فکری بنیادیں درج ذیل ہیں:

- اس گروہ نے جن لوگوں کے خلاف ہتھیار اٹھائے ہیں وہ مرتد ہیں؛
- اس گروہ کے مخالفین کی حمایت کرنے والے بھی لوگ، خواہ وہ فوج میں ہوں، پولیس میں ہوں، یا عام شہری ہوں، مرتد ہیں؛
- اس گروہ کے مخالفین اور ان مخالفین کے حامیوں میں عاقل بالغ بھی انسان مقاتلین ہیں، خواہ انھوں نے زندگی میں ایک بار بھی ہتھیار نہ اٹھایا ہو، یہاں تک کہ محض ٹیکس ادا کرنے سے بھی وہ مقاتلین بن جاتے ہیں، اور ٹیکس تو ٹافی خریدتے ہوئے بھی ادا کیا جاتا ہے اس لیے میٹرک کا وہ طالب علم جو طبعی بلوغت کی عمر تک پہنچ چکا ہو مقاتل ہے؛
- جب مخالفین اور ان کے لیے ٹیکس ادا کرنے والے بھی عاقل بالغ انسان مرتد اور مقاتل ہیں تو اس کے بعد حملے کو صرف "فوجی ہدف" تک محدود رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے؛ کسی بھی جگہ ان

''نام نہاد شہریوں'' پر، جو دراصل ''مقاتلین'' ہیں، حملہ کیا جا سکتا ہے؛

- کبھی ''جنگی مصلحت'' کی بنیاد پر عام شہریوں کو نشانہ بنانے سے اجتناب بھی کیا جا سکتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اصلاً ان کو نشانہ نہیں بنایا جا سکتا؛ (چنانچہ اگر ''آرمی پبلک سکول'' کی جگہ ''گورنمنٹ ہائی سکول'' کے طالب علموں کو نشانہ نہیں بنایا گیا تو کسی بہت بڑی خوش فہمی میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔)

- پس ہدف کے انتخاب میں صرف اور صرف ''جنگی مصلحت'' کو دیکھا جاتا ہے؛ کس ہدف پر کم سے کم وقت اور توانائی کے استعمال سے زیادہ سے زیادہ ''جنگی فائدہ'' اٹھایا جا سکتا ہے؟ فوجی کیمپ؟ چیک پوسٹ؟ سکول؟

- مخالفین، یا ان کے حامیوں، میں اگرچہ بعض ''غیر مقاتلین'' بھی ہیں، جیسے نابالغ بچے، لیکن ان کے والدین، یا مخالفین کے دیگر ''عاقل بالغ مقاتلین'' کو اذیت دینے، یا ان کا حوصلہ پست کرنے، کے لیے ان نابالغ بچوں کو بھی عمداً نشانہ بنایا جا سکتا ہے کیونکہ ''یہ انھی میں سے ہیں''!

- مخالفین نے اگر اس گروہ کے بچوں کو نشانہ بنایا ہے تو پھر مخالفین، یا ان کے حامیوں، کے ان غیر مقاتلین بچوں کو نشانہ بنانے کے جواز کے لیے صرف ''برابر کے بدلے'' کا اصول ہی کافی ہے: ان کے ساتھ وہی کچھ، اور ویسا ہی کچھ، کرو جو انھوں نے تمھارے ساتھ، جس طرح، کیا ہے!

- باقی رہیں مخالفین، یا ان کے حامیوں، کی عاقل بالغ عورتیں تو چونکہ وہ عاقل بالغ ہیں اور ٹیکس بھی ادا کرتی ہیں، نیز بعض دیگر کام بھی کرتی ہیں جن سے مخالفین کو کسی طور مدد ملتی ہے، اس لیے وہ بھی مقاتلین ہی ہیں اور ان کے ساتھ وہی کچھ کیا جا سکتا ہے جو مقاتلین کے ساتھ کیا جاتا ہے؛

- جنگ میں ہر وہ کام باعث اجر و ثواب ہے جس سے مخالفین، یا ان کے حامیوں، کو اذیت ملتی ہے، یا ان کا حوصلہ پست ہوتا ہے، خواہ یہ کسی مقاتل عورت کو زندہ جلانا، یا کسی غیر مقاتل بچے کو ذبح کرنا ہو؛

- خودکش حملہ کمزور فریق کا بہترین ہتھیار ہے؛ خودکش حملے کے خوف سے مخالفین تمھارے قریب نہیں آئیں گے اور تم زیادہ سے زیادہ آگے بڑھ کر ان کو زیادہ سے زیادہ نقصان پہنچا سکتے ہو؛

پھر چونکہ تم موت کے خوف سے نہیں، بلکہ اپنے لوگوں کے رازوں کی حفاظت، یا دشمن کو نقصان پہنچانے کی خاطر، اپنی جان کی قربانی دو گے، اس لیے یہ شہادت کی اعلیٰ وارفع قسم ہوگی؛ پس یہ سب کچھ کرنے کے بعد یہ آخری کام بھی کر گزرو تو جنت تمھاری ہے!

یہ ہے وہ سوچا سمجھا استدلال جو اس جنون اور وحشت کے پیچھے کارفرما ہے۔ جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام اس طرح کے حملوں کو ناجائز قرار دیتا ہے، ان پر لازم ہے کہ وہ اس استدلال کے ہر جز کا عدم جواز ثابت کریں، ورنہ محض جذباتی نعروں سے کچھ حاصل ہونے والا نہیں ہے۔

فصل چہارم: مسلمانوں کی باہمی لڑائی کے لیے ضابطہ

اس باب میں مذکور تفصیلات سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کی باہمی لڑائی کے لیے شریعت نے بعض اضافی آداب دیے ہیں جن کی پابندی مسلمانوں پر لازم ہے۔ اس باب میں اب تک ہم نے اس مسئلے پر اس زاویے سے بحث کی ہے کہ مسلمانوں کی باہمی لڑائی میں جو گروہ حق پر ہو تو اس کے حقوق و فرائض کیا ہیں اور جو گروہ باغی ہو اس کی قانونی حیثیت کیا ہے؟ تاہم عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ متحارب گروہوں میں ہر ایک خود کو ہی برحق سمجھتا ہے۔ اسی وجہ سے، جیسا کہ واضح کیا گیا، فقہاء نے خروج کی بنیادی خصوصیات میں "تاویل" کا ذکر کیا ہے۔ ایسی صورت میں جبکہ فریقین میں ہر ایک خود حق بجانب سمجھتا ہے ضروری ہے کہ ان کو وہ احکام معلوم ہوں جن کی پابندی مسلمانوں پر لازم ہے خواہ وہ حق پر ہی ہوں۔ بہ الفاظ دیگر، کون سا گروہ حق پر ہے اور کون سا باطل پر، اس سوال سے قطع نظر بعض آداب کی پابندی سب مسلمانوں پر لازم ہے۔ ان آداب کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔ یہاں صرف ان کو ایک خاص ترتیب سے یاد دہانی کی غرض سے اور تصویر کو مکمل کرنے کی خاطر پیش کیا جاتا ہے۔

اولاً: عام آداب القتال

بعض آداب القتال ایسے ہیں جن کی پابندی مسلمانوں پر ہر صورت میں لازم ہے خواہ جنگ میں ان کا مخالف مسلمان ہو یا غیر مسلم۔ ہم نے اس کتاب کے حصۂ سوم میں ان آداب کی تفصیل پیش کی ہے۔ ان میں چند اہم یہ ہیں:

۱۔ عورتوں، بچوں اور تمام ایسے لوگوں پر حملہ ناجائز ہے جو جنگ میں حصہ نہیں لیتے۔

۲۔ مثلہ اور لاشوں کی بے حرمتی ناجائز ہے۔

۳۔ معاہدات کی پابندی لازم ہے، خواہ معاہدہ امن کا ہو یا آداب القتال کا۔

۴۔ دشمن کو قتل یا زخمی کرنے کے لیے ایسے طریقے اختیار کیے جائیں کہ اسے کم سے کم اذیت ہو۔

۵۔ لوٹ مار اور قتل عام سے گریز واجب ہے۔

۶۔ فصلوں اور تعمیرات کی بے جا تباہی ناجائز ہے۔

۷۔ جنگ کے دوران میں بھی عام شاہراہوں اور راستوں کو عام لوگوں کی آمد و رفت کے لیے پر خطر بنانا ناجائز ہے۔

۸۔ افراتفری اور بدنظمی سے گریز اور امیر کی اطاعت میں منظم طریقے سے جنگ واجب ہے۔

۹۔ کسی شخص کو دوسروں کے کیے کی سزا نہیں ملے گی۔ البتہ ماتحتوں کے کام کے لیے امیر اس حد تک ذمہ دار ٹھہرے گا جس حد تک اس کام کی نسبت قانونی اصولوں کے تحت اس کی طرف کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح ماتحتوں کے لیے امیر کے غیر شرعی حکم کی اطاعت ناجائز ہے۔

۱۰۔ جنگ میں فریق مخالف کے خلاف چال چلنا جائز ہے مگر دھوکہ دہی ناجائز ہے۔ چنانچہ یہ قطعی طور پر ناجائز ہے کہ جنگ میں کوئی شخص خود کو غیر مقاتل ظاہر کرے اور جب فریق مخالف اس پر حملہ کرنے سے باز رہے تو یہ اس پر حملہ کر بیٹھے۔

۱۱۔ جنگ کی حالت میں بھی خودکشی ناجائز ہے۔ اسی بنا پر ایسے تمام کاموں کا ارتکاب ناجائز ہے جن کے ارتکاب کی صورت میں فاعل کی موت کو قانوناً اسی کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

۱۲۔ جنگ کے دوران میں بھی اگر غلطی سے کسی کا قتل ناحق ہو جائے تو دیت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے۔ یہی حکم ارش اور ضمان کے متعلق بھی ہے۔

۱۳۔ غیر مقاتلین اگر جنگ میں حصہ لیں تو جنگ کے دوران میں انہیں قتل کیا جا سکتا ہے۔ تاہم جنگ کے بعد انہیں قتل کرنا جائز نہیں ہے خواہ انہوں نے جنگ میں حصہ لیا ہو۔

۱۴۔ چونکہ عصر حاضر میں معاہدات کے ذریعے طے کیا گیا ہے کہ جنگی قیدیوں کو جنگ کے

خاتمے پر رہا کرنا ضروری ہے اس لیے چند مخصوص صورتوں کے ماسوا ان کو سزائے موت دینا یا غلام بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ ان معاہدات کی پابندی شرعاً مسلمانوں پر لازم ہے۔

۱۵۔ قیدیوں کو یرغمال بنانا بھی اسی اصول پر ناجائز ہے۔

۱۶۔ یرغمالیوں کو قتل کرنا صرف معاہدات کی بنا پر ہی نہیں بلکہ شرعی نصوص اور قواعد کی بنیاد پر بھی حرام ہے۔اس لیے اسے بدلے، انتقام، اکراہ یا اضطرار کسی بنیاد پر بھی جائز نہیں کیا جا سکتا۔

۱۷۔ دشمن کی قید میں موجود مسلمان کے لیے بھی جائز نہیں ہے کہ خود کو بچانے کے لیے کسی معصوم جان کا قتل کرے یا اس کے قتل میں اعانت دے۔اسی طرح اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ خود کشی کرے یا کسی ایسے فعل کا ارتکاب کرے جو خود کشی کے مترادف ہو۔

۱۸۔ اگر ایک فریق شرعی احکام کی خلاف ورزی کرے تو دوسرے فریق پر اس کے باوجود ان احکام کی پابندی لازم ہے۔البتہ جن امور سے شریعت نے منع نہ کیا ہو اور وہ صرف باہمی معاہدے کے ذریعے ناجائز قرار دیے گئے ہوں تو ان کا ارتکاب اس وقت تک ناجائز رہے گا جب تک معاہدہ برقرار ہے۔چنانچہ اگر ایک فریق نے ان میں کسی کام ارتکاب کیا تو یہ اس کی جانب سے دوسرے فریق کو اجازت ہوئی کہ وہ بھی اس کام ارتکاب کرسکتا ہے۔

۱۹۔ بعض کام ایسے ہیں جن کا ارتکاب عام حالات میں ناجائز ہوتا ہے لیکن اگر کسی کو قتل یا زخمی کرنے کی دھمکی دی جائے تو اس کے لیے ان کا ارتکاب جائز ہو جاتا ہے۔تاہم بعض افعال اکراہ کی حالت میں بھی ناجائز ہوتے ہیں، جیسے کسی معصوم انسان کا قتل، یا کسی عورت کی بے حرمتی، یا کسی کے مملوکہ مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف۔اس مؤخر الذکر قسم کے افعال کے ارتکاب پر فاعل کو قانونی اثرات کا سامنا کرنا پڑے گا خواہ اس نے یہ کام اکراہ کے تحت کیا ہو۔

۲۰۔ اسی طرح اضطرار کی حالت میں بعض ممنوعہ افعال کا ارتکاب جائز ہو جاتا ہے۔تاہم بعض احکام اضطرار کی صورت میں بھی بدستور اصلی حالت میں برقرار رہتے ہیں اور ان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔مثلاً اضطرار کی صورت میں بھی کسی معصوم جان کا قتل حرام رہتا ہے۔اضطرار کی حالت میں کسی کا مال اس کی اجازت کے بغیر کھانے کی اجازت تو ہوتی ہے لیکن اسے اس کا ضمان دینا پڑتا ہے۔

ثانیاً: مسلمانوں کی آپس میں جنگ کے لیے خاص آداب القتال

پچھلے باب اور باب ہذا میں ہم نے ایسے بعض اضافی احکام ذکر کیے ہیں جن کا اطلاق مسلمانوں کی آپس میں جنگوں پر ہوتا ہے۔ ذیل میں ان میں سے بعض اہم احکام کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے:

۱۔ مسلمانوں کی آپس میں جنگ کے موقع پر حتی الامکان جنگ روکنے کی کوشش کرنا لازم ہے۔

۲۔ زخمی ہونے والوں یا میدان جنگ چھوڑ کر جانے والوں کا پیچھا کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہے جب یہ خطرہ ہو کہ وہ کسی اور گروہ کو ساتھ لے کر دوبارہ حملہ کریں گے۔

۳۔ اسی طرح قیدی کو قتل کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہوگا جب اس کا گروہ باقی ہو۔ اگر وہ منتشر ہو چکا ہو تو پھر اسے قتل کرنا جائز نہیں ہوگا۔

۴۔ مسلمانوں کے غیر مقاتلین اگر جنگ میں حصہ لیں تو انہیں جنگ کے دوران میں قتل کیا جا سکتا ہے لیکن جنگ کے بعد انہیں قتل کرنا یا غلام بنانا جائز نہیں ہے۔

۵۔ مسلمان عورتوں پر ملک یمین کے احکام کا اطلاق نہیں ہوتا۔

۶۔ مسلمان کا مال کسی صورت میں بھی مال غنیمت نہیں ہو سکتا۔ اسے اس کے اصل مالک کی طرف لوٹانا لازم ہے۔ تاہم اگر جنگ کی حالت باقی ہو تو اس مال کو اس کے لیے امانت کے طور پر محفوظ کیا جائے گا اور اگر اس کے ضائع ہونے کا خدشہ ہو تو اسے بیچ کر اس کی قیمت اس کے لیے بطور امانت محفوظ رکھی جائے گی۔

۷۔ مسلمان سے امن معاہدے کے عوض میں مال لینا ناجائز ہے۔

۸۔ مسلمان ایک دوسرے کی لاشوں کا احترام کریں گے اور انہیں شرعی طریقے پر دفنائیں گے۔

۹۔ اگر متحارب گروہوں میں ہر ایک نے کسی علاقے پر قبضہ کر کے اپنی حکومت قائم کی ہو اور خود کو برحق سمجھتا ہو تو جنگ کی صورت میں ہونے والے جانی و مالی نقصان پر قصاص، دیت، ارش یا ضمان کے احکام کا اطلاق نہیں ہوگا۔ تاہم اگر کسی گروہ کے پاس تاویل ہو مگر منعة نہ ہو، یا منعة ہو مگر تاویل نہ ہو تو اس پر ان سب احکام کا اطلاق ہوگا۔

۱۰۔ اگر مقاتل ہتھیار پھینک کر جنگ سے باز رہنے کا عندیہ دے تو اسے قتل کرنا ناجائز ہوگا۔

۱۱۔ اگر متحارب گروہوں میں ایک نے کسی غیر مسلم قوم سے امن کا معاہدہ کیا تو دوسرے گروہ پر بھی اس امن معاہدے کی پابندی لازم ہوگی۔ تاہم اگر ایک گروہ نے غیر مسلموں سے امن معاہدہ اس شرط پر کیا ہو کہ دوسرے گروہ کے خلاف وہ غیر مسلم اس کی مدد کریں تو اس صورت میں دوسرے گروہ کو حق ہوگا کہ وہ ان غیر مسلموں سے اسی طرح جنگ کرے جیسے عام اہل حرب غیر مسلموں سے جنگ کی جاتی ہے۔

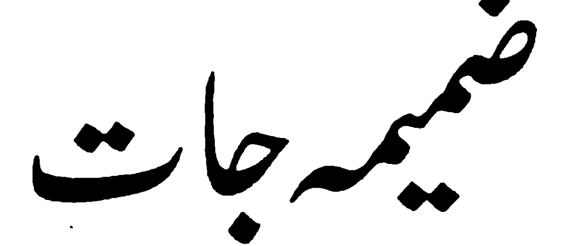
۱۲۔ متحارب گروہوں کو ایک دوسرے کے خلاف غیر مسلموں کی مدد نہیں لینی چاہئے اور اگر کمان غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو تو یہ کام قطعاً ناجائز ہوگا۔

۱۳۔ متحارب گروہوں میں کسی ایک پر اگر غیر مسلموں نے حملہ کیا تو دوسرا گروہ غیر مسلموں کی مدد نہیں کرے گا، بلکہ جہاں تک اس سے ہو سکے مسلمان گروہ کی مدد اس پر لازم ہوگی۔

۱۴۔ اگر ایک گروہ کے کسی فرد نے دوسرے گروہ کے علاقے میں مال چھوڑا ہو تو اس پر اس کی ملکیت برقرار رہتی ہے۔ اسی طرح اس کے اپنے اہل وعیال سے ملنے میں رکاوٹ نہیں ڈالی جائے گی۔

۱۵۔ منعة اور تاویل رکھنے والے گروہ کے کسی فرد نے دوسرے گروہ سے تعلق رکھنے والے اپنے رشتہ دار کو جنگ میں قتل کیا تو وہ اس قتل کی بنا پر اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا بشرطیکہ وہ بدستور خود کو حق بجانب متصور کرے۔

هـذا مـا عـنـدى ، و الـعـلـم عند الله ، و هو أعلم بالصواب ، و اليه المرجع و المآب ۔


ضمیمہ جات

ضمیمۂ اول

دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ
بین الاقوامی قانون کی روشنی میں

گیارہ ستمبر ۲۰۰۱ء کو امریکا میں رونما ہونے والے واقعات کے بعد امریکا نے ''دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ'' (Global War on Terror) کے نام سے ایک نہ ختم ہونے والی جنگ (Relentless War) کا سلسلہ شروع کیا۔ کہا گیا کہ ''دہشت گردی'' پوری دنیا کے لیے ایک خطرہ ہے جس سے نمٹنے کے لیے ایک عالمی اتحاد کا قیام ضروری ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ یہ جنگ روایتی جنگوں سے مختلف ہے کیونکہ اس جنگ کا ہدف ''دہشت گرد'' ایسے لوگ ہیں جو روایتی طریقے سے جنگ نہیں کرتے۔ نہ ان کے زیر تسلط کوئی خطۂ زمین ہے، نہ ان کی کوئی حکومت ہے اور نہ ہی وہ جنگ کے آداب کی پابندی کرتے ہیں۔ اس لیے ان کے خلاف جنگ میں جغرافیائی حدود و قیود کی پابندی نہیں کی جاسکتی۔ اس عالمی جنگ کے پہلے مرحلے میں ستمبر ۲۰۰۱ء میں افغانستان پر حملہ کیا گیا اور وہاں طالبان کی حکومت ختم کر کے نئی افغانی حکومت قائم کی گئی۔ تاہم تصادم کا سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ مارچ ۲۰۰۳ء میں عراق پر حملہ کر کے صدام حسین کی حکومت بھی ختم کر دی گئی لیکن وہاں ابھی ابھی تصادم کا سلسلہ جاری ہے۔ دو ریاستوں پر حملے کر کے وہاں کی حکومتوں کی تبدیلی کے علاوہ اس عالمی جنگ کے دیگر مظاہر میں چند ایک یہ ہیں:

- کئی ریاستوں پر وقتاً فوقتاً ڈرون کے حملے کیے جاتے رہے ہیں اور ان کا نشانہ بننے والوں کو

بالعموم 'دہشت گرد' قرار دیا جاتا رہا ہے۔

- کئی ریاستوں سے وہاں کے باشندوں یا غیر ملکیوں کو نامعلوم افراد نے پکڑ کر نامعلوم مقام پر منتقل کر دیا۔ یوں ۲۰۰۱ء کے بعد سے پوری دنیا میں 'لاپتہ افراد' (Missing Persons) کی تعداد میں بے تحاشا اضافہ ہو گیا ہے۔ اس معاملے میں ان ریاستوں کی حکومتیں بھی بالعموم شریک رہی ہیں۔

- افغانستان، عراق اور دیگر ریاستوں سے باقاعدہ تصادم کے دوران میں یا اس کے بغیر پکڑے گئے ہزاروں افراد کو ہر طرح کے قانونی تحفظ سے محروم رکھا گیا ہے اور ان کے ساتھ انتہائی حد تک غیر انسانی سلوک روا رکھا جاتا ہے۔

- پوری دنیا میں جاسوسی کا ایک مربوط نظام اور جال پھیلا دیا گیا ہے اور ریاستوں کے تمام امور پر کڑی نظر رکھی جاتی ہے۔ یوں ریاستوں کی خود مختاری پر بھی کاری ضرب لگائی جاتی رہی ہے۔

- جن ریاستوں پر قبضہ کیا گیا ہے وہاں مزاحمتی تحریکوں کو کچلنے کے لیے طاقت کا بے محابا استعمال کیا جاتا ہے جس کے جواب میں مزاحمتی تحریکوں نے ایک خطرناک ہتھیار ۔ خودکش حملوں ۔ کا استعمال نہایت کثرت سے شروع کر دیا ہے۔ چنانچہ نتیجے کے طور پر عام شہریوں کو پہنچنے والے نقصان میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا ہے۔

- دہشت گردی کے خلاف قائم کیے گئے عالمی اتحاد کے طور طریقوں کی پیروی بعض ریاستوں نے اپنے اپنے زیر تسلط علاقوں میں بھی شروع کر دی ہے اور حکومت کے کسی بھی مخالف کو دہشت گرد قرار دے کر اسے یا تو لاپتہ افراد میں شامل کر لیا جاتا ہے، یا اس کے 'خطرے سے نمٹنے' کے لیے اسی طرح کے حملے کیے جاتے ہیں جس طرح عالمی اتحاد اپنے مزعومہ دشمنوں کے خلاف کرتا رہا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ دہشت گردی کے خلاف اس نام نہاد عالمی جنگ نے بین الاقوامی قانون کے کئی مسلمہ ضوابط اور قواعد کی دھجیاں بکھیر دی ہیں۔ یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے چند اہم امور پر مختصر اً بحث کی جائے گی۔

اولاً: دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ کا جواز

دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ پر بین الاقوامی قانون کی روشنی میں بحث میں سب سے پہلے

جو بات کھٹکتی ہے وہ اس جنگ کا جواز ہے۔ سوال یہ ہے کہ بین الاقوامی قانون کے کس اصول کے تحت یہ جنگ شروع کی گئی ہے؟ پہلے گیارہ ستمبر کے واقعات کے بعد امریکا کے ردعمل کا جائزہ لیجیے:

کیا گیارہ ستمبر کے ان واقعات کو "امریکا پر حملہ" قرار دیا جاسکتا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ بین الاقوامی قانون کی رو سے ان واقعات کو خواہ کتنی بڑی مجرمانہ کاروائی قرار دیا جائے لیکن ان کو "حملہ" (Attack) نہیں قرار دیا جاسکتا، بالخصوص جس مفہوم میں اقوام متحدہ کے منشور کی دفعہ ۵۱ میں لفظ "حملہ" استعمال کیا گیا ہے۔ بین الاقوامی قانون کے ماہرین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ اس دفعہ کے تحت حملے سے مراد کسی ریاست کی جانب سے کسی دوسری ریاست پر حملہ ہے۔ غالباً اس بات کی وضاحت کی ضرورت نہیں ہے کہ ان واقعات کی بنیاد پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ افغانستان نے امریکا پر حملہ کیا تھا! پس جب ان واقعات کو حملہ نہیں کہا جاسکتا تو امریکا کو دفاع کا حق بھی میسر نہیں تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ واقعات حملے تھے اور چونکہ ان حملوں کی تیاری افغانستان میں کی گئی تھی اس لیے طالبان حکومت ان کے لیے ذمہ دار تھی تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان "حملوں" کے خلاف امریکا کو دفاع کا حق حاصل تھا؟ حملے کی زد میں آئی ہوئی ریاست کو حملے کے دوران میں دفاع کا حق حاصل ہوتا ہے۔ حملے سے پہلے دفاع کا حق -پیش بندی کا اقدام- مشتبہ ہے۔ حملے کے بعد حملہ دفاع نہیں بلکہ "بدلہ" (Reprisal) ہے جو رواجی قانون میں جائز تھا مگر اقوام متحدہ کے منشور کے بعد کے قانون میں ناجائز ہے، جیسا کہ ہم باب پنجم میں واضح کر چکے ہیں۔ چونکہ افغانستان پر حملہ گیارہ ستمبر کے واقعات کے کئی دن بعد ہوا تھا اس لیے اسے دفاع نہیں بلکہ بدلہ ہی کہا جائے گا۔

پھر اگر اسے دفاع ہی قرار دیا جائے اور مان لیا جائے کہ امریکا کو دفاع کا حق حاصل تھا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا دہشت گردی کے خلاف عالمی اتحاد میں شامل دیگر ریاستوں کو بھی دفاع کا حق حاصل تھا۔ اگر نیٹو کی رکن ریاستوں کے متعلق مان لیا جائے کہ چونکہ ان کا امریکا کے ساتھ اجتماعی حق دفاع کا معاہدہ ہوا تھا اس لیے معاہدۂ واشنگٹن کی دفعہ ۵ کے تحت امریکا پر حملہ نیٹو کے تمام ارکان پر حملہ متصور ہوا، تو پھر پاکستان سمیت عالمی اتحاد میں شامل دیگر ریاستوں کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امریکا پر حملہ ان پر بھی حملہ تھا؟

یہاں یہ کہا جاتا ہے کہ دہشت گرد صرف امریکا ہی کے لیے خطرہ نہیں ہیں بلکہ پوری مہذب دنیا کے لیے خطرہ ہیں۔ اس لیے عالمی اتحاد دراصل بین الاقوامی برادری کی نمائندگی کی اساس پر قائم کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ''بین الاقوامی برادری'' نے کب یہ اتحاد تشکیل دیا اور کب اسے اپنی نمائندگی کا حق تفویض کیا؟ جیسا کہ ہم باب پنجم میں تفصیل سے واضح کر چکے ہیں، بین الاقوامی برادری کی جانب سے اس حق کی تفویض کا طریقہ یہ ہے کہ اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل - یا بعض حالات میں جنرل اسمبلی - اسے طاقت کے استعمال کی منظوری لی جائے۔ افغانستان پر حملے کے لیے سلامتی کونسل سے بھی منظوری نہیں لی گئی اور جنرل اسمبلی میں اس معاملے کے اٹھانے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ سلامتی کونسل نے گیارہ ستمبر سے پہلے بھی اور بعد میں بھی طالبان حکومت کے خلاف کئی دفعہ قراردادیں منظور کیں، اس نے گیارہ ستمبر کے واقعات کی مذمت بھی کی اور اس کے ذمہ داروں کے خلاف قانونی کاروائی کے عزم کا بھی اظہار کیا اور بالخصوص قرارداد نمبر ۱۳۷۳ (۲۰۰۱ء) میں تو ان سے چند اہم مطالبات بھی کیے گئے جو تقریباً امریکی مطالبات کے برابر ہی تھے۔ تاہم ان میں سے کسی بھی قرارداد نے امریکا اور اس کے اتحادیوں کو افغانستان پر حملے کا حق تفویض نہیں کیا۔ ہم باب پنجم میں واضح کر چکے ہیں کہ اس قسم کی قرارداد کے لیے بعض مخصوص الفاظ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ الفاظ ان میں کسی بھی قرارداد میں نہیں پائے جاتے۔

عراق پر حملے کا قانونی جواز اس سے بھی زیادہ کمزور ہے۔ اس حملے کے لیے امریکا نے کیس اس طرح تیار کیا:

۱۔ عراق ایک ''ناکام ریاست'' (Failed State) ہے۔

۲۔ اس ناکام ریاست کے پاس بڑے پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیار (Weapons of Mass Destruction) ہیں۔

۳۔ ریاست کی ناکامی کی صورت میں یہ خطرناک ہتھیار دہشت گردوں کے ہاتھ لگ سکتے ہیں۔

۴۔ دہشت گردان ہتھیاروں کے حصول کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں۔

۵۔ عراقی حکومت اور القاعدہ کے درمیان رابطہ (Nexus) پایا جاتا ہے اور عراق میں القاعدہ

نے اپنا مرکز بھی کھول دیا ہے۔

۶۔ اگر القاعدہ نے یہ ہتھیار حاصل کیے تو وہ اسے امریکا کے خلاف استعمال کرے گی۔

امریکا یہ خطرہ مول لینے کے لیے تیار نہیں ہے، اس لیے حق دفاع کو استعمال کرتے ہوئے عراق پر حملہ کرنا ضروری ہے تاکہ نہ رہے بانس، نہ بجے بانسری!

عراق پر حملے کو ''پیش بندی کا اقدام'' (Pre-emptive Strike) قرار دیا گیا۔ ہم باب پنجم میں واضح کر چکے ہیں کہ بعض مخصوص شرائط کے ساتھ پیش بندی کا اقدام رواجی قانون میں جائز تھا، البتہ اقوام متحدہ کے منشور کے بعد کے قانون میں اس اقدام کے جواز پر اختلاف پایا جاتا ہے۔ اگر پیش بندی کے اقدام کو جائز قرار دیا جائے تب بھی اس کے جواز کے لیے چند شرائط ہیں جو عراق پر حملے میں پوری نہیں کی گئیں۔ ان شرائط میں ایک یہ ہے کہ حملہ فوری خطرے کے خلاف ہو۔ دوسری اہم شرط یہ ہے کہ حملے سے نمٹنے کے لیے ریاست کے پاس سوائے حملے کے اور کوئی راستہ نہ ہو۔

ان کمزوریوں کی بنا پر امریکا اور برطانیہ نے سلامتی کونسل کو استعمال کرنا چاہا۔ سلامتی کونسل نے عراق کے خلاف کئی قراردادیں منظور کی تھیں جن میں عراق کے ہتھیاروں کے پروگرام کو ''خطرہ'' قرار دیا گیا تھا اور عراق کو کہا گیا تھا کہ وہ عالمی معائنہ کاروں سے تعاون کرے۔ بعد میں امریکا اور برطانیہ نے یہ موقف اختیار کیا کہ چونکہ عراق معائنہ کاروں کے ساتھ تعاون نہیں کر رہا اس لیے سلامتی کونسل کی قراردادوں کے نفاذ کے لیے ہم عراق پر حملہ کرنے کا جواز رکھتے ہیں۔ اس موقف کو روس، فرانس اور چین نے مسترد کیا۔ بالآخر برطانیہ نے بھی اس موقف کی غلطی تسلیم کر لی اور امریکا کو مجبور کیا کہ عراق پر حملے کی منظوری کے لیے سلامتی کونسل میں قرارداد پیش کی جائے۔ برطانیہ اور امریکا کی خواہش اور کوشش یہ تھی کہ روس، فرانس اور چین کو قائل کیا جائے کہ وہ چاہے قرارداد کے حق میں ووٹ نہ دیں مگر اسے ویٹو نہ کریں۔ تاہم روس اور فرانس نے ویٹو کرنے کا عندیہ دیا تو پھر اس قرارداد پر سرے سے رائے شماری ہی نہیں ہوئی اور سلامتی کونسل کی منظوری کے بغیر ہی عراق پر حملہ کر دیا گیا۔

یہ درست ہے کہ افغانستان اور عراق پر امریکی قبضے کے بعد سلامتی کونسل نے اس قبضے کو بطور ''امر واقعی'' (de facto) تسلیم کر لیا ہے اور وہ افغانی و عراقی حکومت کی ''مدد'' کے لیے مختلف ریاستوں کی

فوج کو وقتاً فوقتاً افغانستان اور عراق میں قیام اور کاروائی کی منظوری دیتی رہی ہے۔ تاہم اس سے افغانستان اور عراق پر قبضے کو جواز نہیں مل سکتا اور ان پر حملے کا جواز تو بہت دور کی بات ہے۔

باقی رہا مختلف ریاستوں پر وقتاً فوقتاً میزائلوں کے حملوں کے جواز کا معاملہ، تو اگر یہ حملے ان ریاستوں کی مرضی، اجازت یا ان کے ساتھ معاہدے کے نتیجے میں ہوتے رہے ہیں تو علۃ القتال کے بین الاقوامی قانون کے تحت ان کو ناجائز نہیں قرار دیا جاسکتا۔ تاہم آداب القتال کے قانون کی رو سے چند سنجیدہ سوالات پھر بھی حل طلب رہتے ہیں۔ اور اگر یہ حملے متعلقہ ریاست کی اجازت کے بغیر ہو رہے ہیں تو پھر علۃ القتال کے بین الاقوامی قانون کے تحت بھی یہ ناجائز ہیں۔ اس صورت میں ان کو "جارحیت" (Aggression) کہا جائے گا جو بین الاقوامی قانون کے تحت قطعی طور پر ناجائز ہے، خواہ جارحیت کا نشانہ بننے والی ریاست اس جارحیت کے خلاف آواز اٹھانے کی ہمت خود میں نہ پاتی ہو اور اس وجہ سے خاموش رہتی ہو۔

واضح رہے کہ علۃ القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کے تحت قبضے کی بنیاد پر کسی علاقے پر قانونی اختیار حاصل نہیں ہوسکتا۔ پس افغانستان و عراق سے امریکا اور اس کے اتحادیوں کو جلد یا بدیر اپنا قبضہ ختم کر کے نکلنا ہوگا۔

ثانیاً: آداب القتال کے مسائل

دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ کے بارے میں آداب القتال کے پہلو سے بھی بعض نہایت اہم سوالات اٹھتے ہیں۔

سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ اس "جنگ" کی نوعیت کیا ہے؟ کیا یہ "بین الاقوامی مسلح تصادم" (International Armed Conflict) ہے؟ یا "غیر بین الاقوامی مسلح تصادم" (Non-international Armed Conflict)؟ یا ایسا غیر بین الاقوامی مسلح تصادم جس میں بین الاقوامی عنصر بھی شامل ہو چکا ہو (Internationalized Non-international Armed Conflict)؟

امریکا اور اس کے اتحادیوں کی کوشش یہ ہے کہ وہ "جنگ" اور "مسلح تصادم" جیسی اہم قانونی

اصطلاحات کے مسلمہ مفاہیم کو تبدیل کیا جائے۔ چنانچہ وہ قرار دیتے ہیں کہ چونکہ دہشت گرد باقاعدہ منظم فوج کی صورت میں نہیں ہوتے اس لیے ان کو ''جنگجو'' (Combatant) نہیں قرار دیا جا سکتا، نہ ہی ان کے خلاف لڑی جانے والی جنگ کو مسلح تصادم کہا جا سکتا ہے۔ وہ اس طرح کی کاروائی کو عموماً ''مجرموں کے خلاف آپریشن'' کا نام دے دیتے ہیں۔

طالبان اور صدام حسین کی حکومتوں کے خاتمے کے بعد افغانستان اور عراق میں نئی حکومتوں کے تشکیل دیے جانے کے بعد کیا اس مسلح تصادم کی نوعیت تبدیل ہوگئی؟ امریکا اور اس کے اتحادیوں کی رائے یہ ہے کہ اب عالمی اتحاد افغانستان اور عراق کی حکومتوں کو ان مجرموں کے خلاف مدد دے رہی ہے جو ان حکومتوں کے خلاف دہشت گردی کی کاروائیاں کرتے ہیں۔ گویا اب اگر افغانستان یا عراق میں کہیں طاقت کا استعمال ہو رہا ہے تو اولاً تو وہ مسلح تصادم نہیں ہے، اور اگر ہے بھی تو وہ ''غیر بین الاقوامی مسلح تصادم'' ہے۔

تاہم اتنی بات تو طے ہے کہ افغانستان اور عراق پر حملوں کو ''آپریشن'' کہا جائے یا کچھ اور، درحقیقت حملوں کے آغاز سے لے کر نئی حکومتوں کی تشکیل اور ان تک انتقال اقتدار کے مرحلے کی تکمیل تک کا دور بین الاقوامی مسلح تصادم ہی تھا۔ نئی حکومتوں کی تشکیل کے بعد بھی جاری مزاحمتی تحریکوں کو محض امن و امان کی خرابی کا مسئلہ نہیں قرار دیا جا سکتا، بلکہ وہ مسلح تصادم ہی ہیں۔ افغانی و عراقی حکومتوں کو انتقالِ اقتدار کے بعد درحقیقت صورتحال میں کوئی بڑی تبدیلی نہیں آئی ہے۔ تاہم اگر مان لیا جائے کہ موجودہ افغانی اور عراقی حکومتوں نے امریکا اور اس کے اتحادیوں سے مدد طلب کی ہے، تب بھی اس مدد کی نوعیت محض ''مجرموں کے خلاف آپریشن'' کی نہیں ہے۔ چنانچہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ نئی حکومتوں کی تشکیل کے بعد ان ریاستوں میں مسلح تصادم بنیادی طور پر ''غیر بین الاقوامی'' ہے۔ بعض لوگوں کی رائے یہ بھی ہو سکتی ہے کہ چونکہ امریکا اور اس کے اتحادی ان حکومتوں کی فوجی مدد کر رہے ہیں اس لیے یہ غیر بین الاقوامی مسلح تصادم نہیں ہیں بلکہ غیر ملکی تسلط کے خلاف آزادی کی تحریکیں ہیں اور اس وجہ سے یہ بین الاقوامی مسلح تصادم ہیں۔ یہ موقف نہ بھی مانا جائے تب بھی چونکہ امریکا اور اس کے اتحادی بدستور افغانستان اور عراق میں موجود ہیں اس لیے اس

بین الاقوامی عنصر کی موجودگی کی وجہ سے Internationalized Non-international Armed Conflict میں تبدیل ہو چکے ہیں۔

باقی رہی بات اس صورتحال کی جو پاکستان کے قبائلی علاقوں اور سوات میں ہے تو اگر اسے پاکستان کا اندرونی معاملہ تصور کیا جائے تب بھی صورتحال اتنی بگڑ چکی ہے کہ اسے محض امن و امان کی بحالی اور قانون شکن عناصر کے خلاف آپریشن کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ اگر اس صورتحال کو کم سے کم سطح پر رکھا جائے تو اسے غیر بین الاقوامی مسلح تصادم کہا جائے گا۔ تاہم امریکا اور اس کے اتحادیوں کی شمولیت کے باعث کم از کم قبائلی علاقوں میں اس غیر بین الاقوامی مسلح تصادم میں بین الاقوامی عنصر بھی داخل ہو چکا ہے۔

جیسا کہ پچھلے ابواب میں تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے، بین الاقوامی مسلح تصادم میں فریقین کی جانب سے لڑنے والوں کو جنگجو کی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور ان میں سے جو گرفتار ہو جائیں تو ان کو جنگی قیدی کہا جاتا ہے۔ پس افغانستان اور عراق میں جن لوگوں کو امریکا اور اس کے اتحادیوں کے خلاف لڑتے ہوئے گرفتار کیا گیا ہے ان کی حیثیت جنگی قیدیوں کی ہے۔ تاہم امریکا اور اس کے اتحادی ان گرفتار شدہ لوگوں کی اکثریت کو یہ حیثیت دینے پر آمادہ نہیں ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ ایک جانب یہ کہا جاتا ہے کہ افغانستان اور عراق میں نئی حکومتوں کی تشکیل کے بعد جنگ ختم ہو گئی ہے اور اب امریکا اور اس کے اتحادی ان ریاستوں کی حکومتوں کو مدد فراہم کر رہی ہیں، دوسری طرف امریکا ان لوگوں کو بھی رہا کرنے کا خود پابند نہیں سمجھتا جن کو اس نے جنگی قیدیوں کی حیثیت دی، حالانکہ تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۱۱۸ کے تحت جنگ کے خاتمے پر جنگی قیدیوں کی فی الفور رہائی لازم ہے۔

دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ میں بالخصوص افغانستان اور عراق پر حملوں کے دوران میں گرفتار ہونے والے افراد کو جنگی قیدی کی حیثیت دینے سے انکار کی وجہ سے ان لوگوں کو ان تمام حقوق سے محروم کیا گیا ہے جو رواجی قانون، تیسرے جنیوا معاہدے اور پہلے اضافی پروٹوکول میں مذکور ہیں۔

غیر بین الاقوامی مسلح تصادم میں حکومت کے خلاف لڑنے والوں کو جنگجو نہیں کہا جاتا اور گرفتار ہونے والوں کو جنگی قیدیوں کی حیثیت حاصل نہیں ہوتی۔ ان کے خلاف ملکی قانون کے تحت ہی

کاروائی کی جاتی ہے۔ تاہم بین الاقوامی قانون نے ان کے لیے بعض حقوق مقرر کیے ہیں جو تیسرے جنیوا معاہدے کی دفعہ ۳ اور دوسرے اضافی پروٹوکول کے علاوہ رواجی قانون میں موجود ہیں۔ نیز بعض قواعد عامہ کا اطلاق بھی ان پر ہوتا ہے، جیسا کہ ہم باب بست وسوم میں تفصیل سے واضح کر چکے ہیں۔

دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ میں آداب القتال کے مسلمات کی بھی بالعموم پابندی نہیں کی جارہی، بلکہ ان مسلمات کا مفہوم تبدیل کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ چنانچہ عام طور پر ''ضمنی نقصان'' (Collateral Damage) کی اصطلاح کے ذریعے عام شہریوں کو پہنچائے جانے والے نقصان کو جواز عطا کیا جاتا ہے۔ اسی طرح طاقت کا اندھادھند استعمال، ممنوعہ ہتھیاروں کا استعمال، تناسب کے اصول کی پامالی، یہ اور اس طرح کے کئی بنیادی اصول اس وقت بالکل ہی نظر انداز کیے جاتے ہیں جب ''دہشت گردوں'' کے خلاف ''کارروائی'' کی جاتی ہو۔

دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ کے متعلق آداب القتال کے پہلو سے ایک اور سوال یہ ہے کہ اس جنگ کے نتیجے میں جب افغانستان اور عراق پر قبضہ ہوا تو قابض طاقتوں کی کیا ذمہ داریاں تھیں؟ رواجی قانون، ہیگ معاہدات، جنیوا معاہدات اور دیگر معاہدات کے تحت قابض طاقتوں کی ذمہ داریوں میں ایک اہم ذمہ داری عبادتگاہوں اور ثقافتی و تاریخی آثار کی حفاظت ہے۔ عراق پر اتحادیوں کے قبضے کے فوراً بعد پوری ریاست میں جو لوٹ مار مچی اس کے لیے بین الاقوامی قانون کے تحت قابض طاقتیں ہی ذمہ دار ہیں۔ قابض طاقتوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ مقبوضہ علاقوں کے لوگوں سے اپنی وفاداری کا حلف لیں، نہ ہی محض اس بنیاد پر وہ کسی کو سزا دے سکتی ہیں کہ وہ ان کا وفادار کیوں نہیں ہے؟ اسی طرح مقبوضہ علاقوں کے لوگوں سے مزاحمت کاروں یا سابقہ فوجیوں کے متعلق معلومات حاصل کرنے کے لیے تشدد نہیں کیا جاسکتا۔ ظاہر ہے کہ افغانستان و عراق میں ان اور دیگر ضوابط کی دھجیاں بکھیر دی گئی ہیں۔

دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ کے ضمن میں ایک اہم مسئلہ ان پرائیویٹ کمپنیوں کے ملازمین کا ہے جو عراق اور دیگر مقامات پر ''سیکیورٹی'' کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ ان سیکیورٹی ملازمین کو بعض اوقات باقاعدہ تصادم میں حصہ بھی لینا پڑتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان ملازمین کی قانونی

حیثیت کیا ہے؟ کیا یہ ''کرائے کے سپاہی'' (Mercenaries) ہیں؟

جیسا کہ پہلے اضافی پروٹوکول کی دفعہ ۴۷ میں تصریح کی گئی ہے، کرائے کے سپاہیوں کو جنگجو کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ کرائے کا سپاہی وہ ہے جنگ میں حصہ لینے والی ریاستوں میں کسی ریاست کا باشندہ نہیں ہوتا اور وہ بنیادی طور پر مادی فوائد کے حصول کے لیے جنگ میں حصہ لیتا ہے۔ یہ ضابطہ صرف اضافی پروٹوکول میں ہی شامل نہیں ہے بلکہ یہ رواجی قانون کا بھی حصہ ہے۔ پس امریکا اور اس کے اتحادی یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اضافی پروٹوکول کے پابند نہیں ہیں۔

ثالثاً: حقوق انسانی کے متعلق بین الاقوامی قانون

دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ کو ''مسلح تصادم'' قرار دینے سے گریز کی بنیاد یہ ہے کہ آداب القتال کے متعلق بین الاقوامی قانون کے اطلاق سے انکار کیا جائے۔ تاہم حقوق انسانی کے متعلق بین الاقوامی قانون کا اطلاق حالت امن پر بھی ہوتا ہے۔ اس لیے حقوق انسانی کے قانون کے اطلاق سے امریکا اور اس کے اتحادی جان نہیں چھڑا سکتے۔ فلسطینی مقبوضہ علاقوں میں اسرائیل کی جانب سے دیوار کی تعمیر کے عدم جواز کے متعلق اپنے تاریخی فیصلے میں بین الاقوامی عدالت انصاف نے ان قواعد و ضوابط کی نشاندہی کی ہے جنکا اطلاق مقبوضہ علاقوں پر ہوتا ہے۔ ان میں دیگر امور کے علاوہ انسانی حقوق کے ضوابط بھی عدالت نے ذکر کیے ہیں۔ ظاہر ہے کہ دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ کے نتیجے میں جن علاقوں پر قبضہ کیا گیا ہے ان پر بھی ان قواعد کا اطلاق ہوتا ہے۔ نیز ان کا اطلاق اس صورت میں بھی ہوتا ہے جب کوئی حکومت خود اپنے باشندوں کے خلاف طاقت کا استعمال کرے۔

دیگر امور کے علاوہ غالباً سب سے سنگین امر ''لاپتہ افراد'' کا مسئلہ ہے۔ اس نام نہاد عالمی جنگ میں دنیا کے مختلف خطوں سے سینکڑوں، بلکہ ہزاروں، لوگوں کو ''نامعلوم افراد'' نے گرفتار کر کے ''نا معلوم مقام'' پر منتقل کرنے کا سلسلہ شروع کیا ہوا ہے اور اس سلسلے میں تمام مسلمہ قواعد وضوابط کی دھجیاں بکھیر دی گئی ہیں۔ کسی کو معلوم نہیں ہوتا کہ کس کو کس جرم میں گرفتار کیا گیا؟ اسے کہاں اور کس حالت میں رکھا گیا؟ اسے صفائی کا موقع دیا گیا یا نہیں؟ اس کے خلاف کس عدالت میں کون سا ثبوت پیش کیا گیا؟ اسے کیا سزا سنائی گئی؟ وغیرہ وغیرہ۔ اور طرفہ تماشا یہ کہ انسانی حقوق کی اس سنگین ترین پامالی پر

ایک سربراہ ریاست کی جانب سے فخریہ اعلان بھی کیا گیا کہ دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ میں ہم نے سینکڑوں لوگوں کو گرفتار کر کے امریکا کے حوالے کیا اور اس پر ہمیں لاکھوں ڈالرز کے انعامات ملے! اس سے زیادہ ڈھٹائی سے یہ اعلان بھی کیا گیا کہ جن لوگوں کو ہم نے امریکا کے حوالے کیا ان میں چند کے متعلق دنیا کو معلوم ہے، جبکہ بہت سوں کے متعلق کسی کو کچھ بھی نہیں معلوم!

پھر گرفتار شدہ لوگوں کو بگرام و پل چرخی (افغانستان)، ابوغریب (عراق)، بل مارش (برطانیہ)، گوانتانامو (کیوبا) اور دیگر عقوبت خانوں میں جس طرح رکھا گیا ہے اس سے زیادہ انسانیت کی تذلیل اور بین الاقوامی قانون کی پامالی شاید روئے زمین پر ممکن ہی نہیں ہے۔

رابعاً: بین الاقوامی فوجداری قانون

دوسری جنگ عظیم کے بعد بالخصوص بین الاقوامی فوجداری قانون نے بڑی ترقی کی۔ پہلے جرمنی اور جاپان میں عدالتیں قائم کر کے ان لوگوں کو سزائیں دی گئیں جنھوں نے دوسری جنگ عظیم میں آداب القتال کی سنگین خلاف ورزیاں کی تھیں۔ ان عدالتوں پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ تو فاتحین کی جانب سے مفتوحین کی تذلیل اور ان کو سزا دینے کا ایک طریقہ تھا۔ تاہم اس کے بعد بین الاقوامی فوجداری قانون نے ارتقا کا سفر جاری رکھا۔ ۱۹۴۹ء میں چاروں جنیوا معاہدات میں ریاستوں پر لازم کیا گیا کہ وہ آداب القتال کی پابندی کو یقینی بنائیں۔ پھر ۱۹۷۷ء میں پہلے اضافی پروٹوکول کی دفعات ۸۶۔۸۷ میں افسران بالا اور ماتحتوں کی ذمہ داریاں بھی متعین کی گئیں اور، جیسا کہ اس کتاب میں ہم نے تفصیل سے ذکر کیا ہے، انفرادی فوجداری ذمہ داری کا اصول اب بین الاقوامی قانون برائے آداب القتال کے مسلمات میں شامل ہو چکا ہے۔

۱۹۹۳ء میں روانڈا میں ہونے والے قتل عام کے ذمہ داروں کو سزا دینے کے لیے اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل نے ایک بین الاقوامی عدالت قائم کی۔ پھر ۱۹۹۴ء میں سلامتی کونسل نے اسی مقصد کے لیے سابقہ یوگوسلاویہ کے لیے ایک بین الاقوامی عدالت قائم کی۔ ۱۹۹۸ء میں ایک مستقل "بین الاقوامی فوجداری عدالت" کے منشور پر دستخط کیے گئے اور کہا گیا کہ ۶۰ ریاستیں اس پر دستخط کریں تو یہ عدالت کام شروع کرے گی۔ یہ شرط یکم جولائی ۲۰۰۲ء میں پوری کی گئی۔ چنانچہ جولائی ۲۰۰۲ء سے

اس عدالت نے کام شروع کیا ہے۔

اس عدالت کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ کسی خاص خطے یا افراد کے لیے نہیں بلکہ اسے عالمی حیثیت حاصل ہے۔ یکم جولائی ۲۰۰۲ء کے بعد آداب القتال کی خلاف ورزی جہاں کہیں بھی کی جائے تو عدالت میں متعلقہ ملزموں کے خلاف مقدمہ چلایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بھی کوئی عذر نہیں ہے کہ ملزم کسی ریاست کا سربراہ ہے، یا اس نے جس وقت جرم کا ارتکاب کیا اس وقت وہ ریاست کا سربراہ تھا۔ مقدمہ شروع کرنے کے لیے تین صورتیں ہیں: ایک یہ کہ عدالت کے منشور پر دستخط کرنے والی ریاستوں میں کوئی ریاست کسی معاملے کو عدالت میں پیش کرے؛ دوسری یہ کہ اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کسی معاملے کو اس عدالت میں پیش کرے؛ تیسری (جو عالمی اتحاد میں شامل ریاستوں کے لیے زیادہ سنگین ہے) یہ کہ عدالت کا اپنا مستغیث (Prosecutor) از خود کاروائی کا آغاز کرے۔ عدالت کو ان ملزموں کے خلاف بھی اختیار سماعت حاصل ہے جن کا تعلق ایسی ریاستوں سے ہو جنہوں نے اس عدالت کے منشور پر دستخط نہیں کیے، بشرطیکہ وہ ملزم کسی ایسی ریاست میں پایا جائے جس نے منشور پر دستخط کیے ہوں۔

اگرچہ اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل کو یہ اختیار حاصل ہے کہ کسی مقدمے کی کاروائی کو بارہ مہینوں کے لیے روک دے۔ تاہم عدالت کے اختیارات سے انتہائی حد تک خوفزدہ ہونے کی وجہ سے امریکا اور پاکستان سمیت دہشت گردی کے خلاف عالمی اتحاد میں شامل کئی دیگر ریاستیں نہ صرف یہ کہ عدالت کے منشور پر دستخط کرنے سے مسلسل گریز کر رہی ہیں، بلکہ امریکا نے ان کو ایسے معاہدات پر بھی مجبور کر دیا ہے جن کی رو سے وہ ریاستیں پابند ہو گئی ہیں کہ امریکا کے کسی فوجی یا شہری کو بین الاقوامی فوجداری عدالت یا کسی اور ریاست کے سپرد نہ کریں! اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ دہشت گردی کے خلاف اس نام نہاد عالمی جنگ میں بین الاقوامی قانون کی پابندی کس حد تک ہوتی رہی ہے۔

اس سلسلے میں ایک سوال یہ بھی اٹھایا جاتا ہے کہ صدام حسین کے خلاف مقدمہ اس مستقل بین الاقوامی فوجداری عدالت یا روانڈا اور یوگوسلاویہ کے طرز پر کسی اور عارضی بین الاقوامی عدالت میں کیوں نہیں چلایا گیا؟ کیا اس وجہ سے کہ عالمی عدالت میں صدام کے خلاف مقدمے میں الزامات کا ثابت کرنا

بہت مشکل ہوتا؟ یا اس وجہ سے کہ پھر اس مقدمے میں اور بھی کئی سربستہ راز کھلنے کا اندیشہ تھا؟

خامسا: ڈرون حملوں کی قانونی حیثیت

ڈرون حملوں کے جواز و عدم جواز پر جو بحث جاری ہے اس میں اکثر اوقات خلط مبحث نظر آتا ہے کیونکہ بحث کرنے والے علۃ القتال، آداب القتال اور فوجداری قانون کے مسائل پر اکٹھے بحث کرتے نظر آتے ہیں، حالانکہ ان تینوں قوانین پر الگ بحث کرنی چاہیے۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ ڈرون حملوں سے ان ریاستوں کی خودمختاری کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو یہ 'علۃ القتال' (jus ad bellum) کا مسئلہ ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر حملے کی زد میں آنے والی ریاست نے حملہ آور ریاست کو پہلے ہی سے اجازت دی ہو، یا حملے کے بعد صراحتاً یا دلالتاً اس کی توثیق کی، تو خودمختاری کی خلاف ورزی کی بات ختم ہو جاتی ہے، بالخصوص جبکہ دونوں ریاستیں ''دہشت گردی کے خلاف عالمی اتحاد'' کا حصہ بھی ہوں!

آداب القتال (jus in bello) کے پہلو سے ڈرون حملوں، کسی بھی حملے، کے جواز یا عدم جواز کے لیے پہلے یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ حملے کسی جنگی کارروائی کا حصہ ہیں کیونکہ آداب القتال کے قانون کا اطلاق صرف جنگ یا مسلح تصادم کی صورت میں ہی ہوتا ہے۔ اس لیے پہلے اس بات کا تعین ضروری ہے کہ کیا یہ حملے جنگی کارروائی کے طور پر ہوتے ہیں یا ''دہشت گردوں کے خلاف'' کارروائی کے طور پر؟ پہلی صورت میں آداب القتال کے قانون کا، جبکہ دوسری صورت میں فوجداری قانون اور حقوق انسانی کے قانون کا اطلاق ہوتا ہے۔

اگر یہ جنگی کارروائی ہے تو آداب القتال کے قانون کی رو سے اس کے جواز کے لیے چار سوالات پر غور کرنا ضروری ہے:

پہلا سوال یہ ہے کہ کیا کارروائی کرنے والوں کو قانوناً جنگ میں شرکت کا حق حاصل ہے؟ بہ الفاظِ دیگر، کیا وہ 'مقاتل' (combatant) کی شرائط پوری کرتے ہیں؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا جنھیں نشانہ بنایا جا رہا ہے انھیں نشانہ بنانے کی قانوناً اجازت ہے؟ دوسرے الفاظ میں کیا وہ ''فوجی ہدف'' ہیں؟

تیسرا سوال یہ ہے کہ جو ہتھیار (ڈرون) استعمال کیا جارہا ہے کیا قانوناً اس کا استعمال جائز ہے یا قانون کے نصوص یا اصولوں کی رو سے وہ ممنوعہ ہتھیاروں میں شمار ہوتا ہے؟

چوتھا سوال یہ ہے کہ کیا حملے کے وقت اور جگہ کے انتخاب میں وہ احتیاطی تدابیر اختیار کی گئی ہیں جو غیر مقاتلین اور دیگر قانوناً محفوظ افراد و املاک کو بچانے کے لیے قانون نے لازمی قرار دیے ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ ان چاروں پہلوؤں سے ڈرون حملوں کے متعلق بہت کچھ اعتراضات اٹھائے گئے ہیں۔ ڈرون ''آپریٹرز'' عام طور پر ایسی پرائیویٹ کمپنیوں کے ملازم ہوتے ہیں جنھیں سی آئی اے نے کنٹریکٹ دیا ہوتا ہے۔ ان کی مقاتل کی حیثیت اگر ناجائز نہیں تو کم از کم مشتبہ تو ضرور ہے۔ پھر حملے کے اہداف کے متعلق جو اعداد و شمار مختلف ذرائع کی جانب سے سامنے آئے ہیں ان سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام شہریوں اور غیر مقاتلین کی ایک بڑی تعداد ان حملوں کا نشانہ بنتی آرہی ہے۔ ڈرون بطور ہتھیار کے متعلق اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے حملے کو ہدف تک محدود رکھنا آسان ہو جاتا ہے لیکن دوسری جانب تحقیق یہ بھی بتاتی ہے کہ جب حملہ کرنے والا میدان جنگ سے دور اور محفوظ ہو تو وہ زیادہ غیر محتاط ہوتا اور قانون کی پابندی میں زیادہ تساہل برتتا ہے۔ اسی طرح وقت اور جگہ کے انتخاب پر بھی بارہا اعتراضات اٹھتے رہے ہیں۔ اس لیے آداب القتال کے پہلو سے ڈرون حملوں کا جواز غیر یقینی ہے۔

پھر اگر ڈرون حملوں کو ''دہشت گردوں'' کے خلاف فوجداری کارروائی کہا جائے تو مسئلہ اور بھی سنگین ہو جاتا ہے کیونکہ فوجداری قانون، اور اسی طرح حقوق انسانی کے قانون، کی رو سے ان حملوں کے اہداف ''مجرم'' نہیں بلکہ ''ملزم'' ہیں جب تک ان کا جرم عدالت میں باقاعدہ کارروائی کے بعد، اور ان کو صفائی کا موقع دینے کے بعد، ثابت نہ کیا جائے۔ اس قسم کی کارروائی کے بغیر انھیں ڈرون حملوں کے ذریعے مارنا قانوناً ''قتل'' ہے۔ اسی بنیاد پر مشہور امریکی دانش ور نعوم چومسکی انھیں ''ماورائے عدالت قتل'' (extra-judicial killing) قرار دیتے ہیں۔

لال مسجد کا سانحہ اور حنفی فقہ

[یہ مضمون ماہنامہ ''الشریعۃ'' گوجرانوالہ، کے اگست ۲۰۰۷ء کے شمارے میں شائع ہوا۔]

لال مسجد کے سانحے کے مختلف پہلوؤں پر اہلِ علم کی بحث جاری ہے۔ اس سلسلے میں ایک موضوع یہ ہے کہ لال مسجد کے خطیب اور مہتمم اور دیگر متعلقہ افراد شریعت کی تعبیر کے معاملے حنفی فقہ کے پیروکار تھے، تو کیا ان کا طرزِ عمل فقہ حنفی کی رو سے درست تھا؟ اگر ہاں تو دیگر حنفی علماء نے کیوں ان کی تائید نہیں کی؟ اور اگر نہیں تو حنفی ہوتے ہوئے انہوں نے حنفی فقہ کے قواعد سے روگردانی کیسے کی؟ یہ اور اس قسم کے دیگر کچھ سوالات روزنامہ ''جناح'' کے کالم نگار جناب آصف محمود ایڈووکیٹ صاحب نے اٹھائے ہیں۔ فاضل کالم نگار کے نزدیک حنفی فقہاء کی رائے یہ رہی ہے کہ افراد کو نہی عن المنکر کے لیے طاقت کے استعمال کی اجازت نہیں ہے اور اس ممانعت کی علت یہ ہے کہ اس طرح معاشرے میں انارکی اور انتشار پھیلتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حنفی فقہاء، باوجود اس کے کہ موسیقی کے آلات کے استعمال کو ناجائز قرار دیتے ہیں، یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے شخص کے موسیقی کے آلات توڑ ڈالے تو وہ اسے تاوان ادا کرنے کا پابند ہے۔ اسی طرح ''قانون ہاتھ میں لینے'' کو حنفی فقہاء ناجائز قرار دیتے ہیں۔ ہم ان تینوں امور کے متعلق حنفی فقہ کی جزئیات کی کچھ وضاحت پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں کیونکہ اس کے بغیر لال مسجد والوں کے طرزِ عمل کو سمجھنا ممکن نہیں ہے۔ نیز ان امور کے ساتھ کچھ اور امور بھی متعلق ہیں جن پر فاضل کالم نگار نے بحث نہیں کی ہے۔ جب تک وہ

امور بھی زیر بحث نہ لائے جائیں، لال مسجد والوں کے طرز عمل، یا زیادہ صحیح الفاظ میں "رد عمل"، کو نہیں سمجھا جا سکتا۔

نہی عن المنکر کے لیے طاقت کا استعمال

حنفی فقہاء جب عام افراد کو نہی عن المنکر کے معاملے میں طاقت کے استعمال سے روکتے ہیں تو وہ اس حکم کی علت یہ نہیں ذکر کرتے کہ اس طرح معاشرے میں انارکی پھیلتی ہے۔ یقیناً انارکی پھیلنا ایک بڑا شر ہے جس سے معاشرے کو بچانا چاہیے لیکن یہ ایسا وصف نہیں ہے جسے اصطلاحی مفہوم میں "علت" کہا جائے۔ اسے زیادہ سے زیادہ اس حکم کی "حکمت" کہا جا سکتا ہے۔ حنفی فقہاء اس حکم کی علت یہ ذکر کرتے ہیں کہ اگر آپ کسی شخص سے کوئی کام جبراً لینا چاہتے ہیں تو اس کے لیے قانونی طور پر ضروری ہے کہ آپ کو اس شخص پر "ولایت" (Authority) حاصل ہو۔ یہ ولایت دو طرح سے وجود میں آتی ہے۔ کبھی تو بعض افراد کو بعض دیگر افراد پر، مثلاً باپ کو نابالغ بیٹے پر، شریعت کے کسی حکم کی رو سے حاصل ہوتی ہے۔ اور کبھی باہمی معاہدے کے نتیجے میں کسی کو ولایت حاصل ہو جاتی ہے، مثلاً عقد وکالت (Contract of Agency) کے نتیجے میں وکیل (Agent) کو اصیل (Principal) کی نمائندگی کے لیے ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لیے وکیل کو اگر خرید و فروخت کے لیے ولایت دی گئی ہو تو وہ عقد وکالت کے حدود کے اندر رہتے ہوئے اصیل کے لیے خرید و فروخت کر سکتا ہے۔ قاضی اور مفتی کا کام اس لحاظ سے تو ایک ہی ہوتا ہے کہ دونوں کسی پیش آمدہ مسئلے میں شریعت کا حکم متعین کرتے ہیں، لیکن ان کے فیصلوں میں اصل جوہری فرق یہی ہے کہ مفتی کی رائے کے پیچھے الزامی قوت (Binding Force) نہیں ہوتی، جبکہ قاضی کی رائے ریاستی جبر کے ذریعے نافذ کی جاتی ہے کیونکہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے جو مفتی کو حاصل نہیں ہوتی۔ پس دین کا علم اور فہم رکھنے والا شخص کسی برے کام کو برا تو کہہ سکتا ہے اور اس برائی کے خلاف رائے عامہ ہموار کرنے کی کوشش بھی اس کا فرض ہے لیکن اس برائی کی جبراً روک تھام کے لیے اگر اس کے پاس ولایت نہیں ہے تو وہ زبردستی اسے نہیں روک سکتا۔ وہ صرف انہی لوگوں کو جبراً اس برائی سے روک سکتا ہے جن پر اسے ولایت حاصل ہو۔ دیگر لوگ جن پر اسے ولایت حاصل نہ ہو، اگر اس برائی کا ارتکاب کر رہے ہوں

تو اسے صاحب ولایت کی طرف رجوع کرنا چاہیے تاکہ وہ انہیں جبراً روکے۔ میری ناقص رائے میں حنفی فقہاء کی رائے کی یہی صحیح تعبیر ہے۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن لوگوں کو ولایت حاصل ہو وہ اس برائی کو نہ روکنا چاہیں، یا وہ اسے برائی ہی نہ کہیں، تو کیا کیا جائے گا؟ یہی وہ اصل مسئلہ ہے جس سے دیگر سنگین نوعیت کے مسائل جنم لیتے ہیں۔ جو لوگ برائی کی روک تھام چاہتے ہیں انہیں ولایت حاصل نہیں ہے اور جنہیں ولایت حاصل ہے وہ برائی کی روک تھام میں ناکام رہے ہیں۔

قانون ہاتھ میں لینے پر سزا اور جرمانہ

جناب آصف محمود صاحب کے مطابق حنفی فقہ کا اصول یہ ہے کہ اگرچہ موسیقی کے آلات کا استعمال حرام ہے لیکن اگر کسی شخص نے کسی دوسرے شخص کے آلات موسیقی توڑ ڈالے ہیں تو اس پر لازم ہے کہ وہ ان کا تاوان ادا کرے۔ ہماری ناقص رائے میں فقہ حنفی کی یہ تعبیر درست نہیں ہے۔ آصف محمود صاحب جانتے ہیں کہ شریعت کی اصطلاح میں مال دو طرح کا ہے: مال متقوم اور غیر متقوم۔ مثلاً شراب لوگوں کے نزدیک خواہ مال ہو لیکن شریعت کی اصطلاح میں مال نہیں ہے۔ اس لیے اسے مال غیر متقوم کہا جاتا ہے، یعنی شریعت کے نزدیک اس مال کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ جس مال کی قیمت نہ ہو اس کا ضمان (تاوان) بھی ادا نہیں کیا جاتا۔ اس لیے اگر کسی مسلمان کے پاس شراب ہو اور کوئی دوسرا مسلمان اسے بہا دے تو حنفی فقہاء کے نزدیک بھی اس شراب کا ضمان نہیں ادا کیا جائے گا۔ البتہ اگر اس نے شراب کا برتن بھی توڑ ڈالا اور وہ برتن محض شراب ہی کے لیے نہیں تھا، بلکہ دیگر جائز مقاصد کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا تو اس برتن کی قیمت ادا کرنی لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر موسیقی کے آلات توڑ ڈالے تو آلے کی کوئی قیمت نہیں ادا کی جائے گی، البتہ اگر مثال کے طور پر وہ آلہ لکڑی سے بنایا گیا ہو تو اس لکڑی کی قیمت ادا کر دی جائے گی۔

باقی رہا یہ سوال کہ ایسا کر کے اس شخص نے قانون اپنے ہاتھ میں لیا ہے، یا بہ الفاظ دیگر ولایت نہ رکھنے کے باوجود اس نے جبراً ایک برے کام کی روک تھام کی ہے، تو اس پر حاکم اس کی تادیب اور سرزنش کر سکتا ہے کیونکہ ایسا کر کے اس نے حاکم کے اختیارات میں مداخلت (سرخسی کے الفاظ میں **افتیات علی رأی الامام**) کی ہے۔ اس قسم کی تادیبی کاروائی کے لیے حکمران کو جو اختیار حاصل

ہے اسے حنفی فقہ کی اصطلاح میں ''سیاسۃ'' کہتے ہیں۔ یہ حنفی فقہ کا ایک نہایت اہم قاعدہ ہے جس کی وضاحت بہت ضروری ہے۔ اس لیے مناسب ہوگا کہ یہاں اس کی کچھ تفصیل دی جائے۔

معاشرے سے فساد کے خاتمے کے لیے حکمران کا اختیار اور اس کی حدود

حکمران کے فرائض میں ایک اہم فریضہ معاشرے کو فساد اور انتشار سے بچانے کا ہے۔ اس ضمن میں شریعت نے اسے اختیار دیا ہے کہ وہ قانون ہاتھ میں لینے والوں کو مناسب تادیبی سزا سنائے۔ جرم کی مناسبت سے اس سزا میں کمی بیشی اور تخفیف یا معافی کا اختیار بھی حاکم کے پاس ہے اور ثبوت جرم کا طریق کار بھی وہی وضع کرے گا۔ بہت سارے امور ایسے ہیں جنھیں شریعت نے ممنوع قرار دیا ہے لیکن ان کے لیے کوئی دنیوی سزا قرآن یا سنت میں مقرر اور متعین نہیں کی گئی ہے۔ ایسے امور میں قانون سازی کا اختیار سیاسۃ کے قاعدے کے تحت حکمران کو حاصل ہے۔ ابن عابدین نے سیاسۃ کی تعریف کچھ اس طرح کی ہے کہ اس سے مراد حکمران کو شریعت کا عطا کردہ وہ اختیار ہے جس کے تحت وہ معاشرے سے فساد کے خاتمے کے لیے ان امور میں مناسب سزا سنا سکتا ہے جن کو شریعت نے ممنوع قرار دیا ہو۔ چنانچہ اس قاعدے کے تحت حنفی فقہاء نے قرار دیا ہے کہ لواطت یا ہم جنس پرستی پر زنا کی حد لاگو نہیں ہوتی لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق تھا کہ اس شنیع کام کے مرتکب کو عبرتناک طریقے سے سزائے موت دی جائے۔ اس بنا پر حنفی فقہاء نے قرار دیا ہے کہ اس طرح کے عادی مجرم کو سیاسۃً سزائے موت دی جا سکتی ہے۔ اسی طرح جب عہد رسالت میں ایک عورت کا سر ایک یہودی نے بھاری پتھر سے کچل دیا تھا اور رسول اللہ ﷺ نے اسے اسی طرح کی سزا سنائی تھی، تو حنفی فقہاء اسے حد یا قصاص قرار دینے کے بجائے سیاسۃ قرار دیتے ہیں۔

یہاں یہ واضح کرنا نہایت ضروری ہے کہ سیاسۃ کا یہ اختیار مطلق نہیں ہے کہ فساد کے خاتمے کے نام پر حکمران اپنی مرضی سے اپنے مخالفین کو سزائیں سناتا رہے۔ حکمران کا یہ اختیار شریعت کے قواعد عامہ کے ذریعے مقید اور محدود کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ سزا سناتے وقت حاکم کو ان قواعد کا لازماً لحاظ رکھنا ہوگا۔ مثلاً جرم کی نوعیت کیا تھی؟ کیا ملزم کو صفائی کا موقع دیا گیا؟ کیا انصاف کے تقاضے پورے کیے گئے؟ نیز کہیں سزا جرم کی مناسبت سے زیادہ شدید تو نہیں ہے؟ موجودہ دور میں دستور اور

فوجداری قانون کے جو مقتضیات ہیں ان کو پورا کرنا بھی سیاسہ شرعیہ میں شامل ہے۔ ابن عابدین اور دیگر حنفی فقہاء نے صراحت کی ہے کہ سیاسہ کی دو قسمیں ہیں: سیاسہ عادلہ جس کا شریعت حکم دیتی ہے؛ اور سیاسہ ظالمہ جس کو شریعت حرام ٹھہراتی ہے۔

یہاں ہم ان چند مباحث کے متعلق بھی اپنی رائے واضح کرنا چاہتے ہیں جو موضوع زیر بحث سے براہ راست متعلق ہیں لیکن جن سے جناب آصف محمود صاحب نے تعرض نہیں کیا۔ ہماری ناقص رائے میں ان پر بحث کیے بغیر اس معاملے کی محض ادھوری تصویر ہی پیش کی جا سکتی ہے اور اس معاملے کی صحیح نوعیت کو نہیں سمجھا جا سکتا۔

نہی عن المنکر اور حکومت کی ذمہ داری

یہ ایک معلوم اور مسلم حقیقت ہے کہ اسلامی شریعت کی رو سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ریاست کے فرائض میں شامل ہے۔ اگر ریاست اس فریضے کی ادائیگی میں کوتاہی کا ارتکاب کرتی ہے تو وہ گویا اپنا مقصد وجود کھو بیٹھتی ہے۔ جب اس فریضے کی ادائیگی میں کوتاہی ہونے لگے تو کون سے مراحل سامنے آتے ہیں؟ رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث میں اس کی بھی تفصیلی وضاحت کی گئی ہے۔ پہلے تو لوگ اس فریضے کی ادائیگی میں سستی کا اظہار کرنے لگتے ہیں، پھر بتدریج برائی کو برائی سمجھنے کا احساس ہی مرجھا جاتا ہے اور پھر بالآخر وہ مرحلہ آ جاتا ہے جب برائی کی دعوت کھلے عام دی جاتی ہے اور اچھائی سے لوگوں کو زبردستی روکا جانے لگتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ اس طرح کے معاشرے پر ایسا فتنہ لے آتا ہے کہ اس معاشرے کے دانشور بھی اس کا حل تلاش نہیں کر پاتے۔ اسی طرح ایک اور حدیث میں بیان ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ چند لوگوں کے جرم کی وجہ سے معاشرے کو عمومی عذاب نہیں دیا کرتا، یہاں تک کہ لوگ کھلے عام برائی کا ارتکاب دیکھیں اور اس کی روک تھام پر قادر ہوتے ہوئے بھی اس کو نہ روکیں۔ جب ایسی حالت ہو تو پھر اللہ تعالیٰ ان مجرموں کے ساتھ ساتھ اس معاشرے کو بھی عمومی عذاب دیتا ہے۔ یہ عذاب ضروری نہیں کہ قدرتی آفت کی صورت میں ہی ہو۔ سورۃ الانعام آیت ۶۵ کے مطابق عذاب کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ لوگ آپس میں کٹ مرنے لگتے ہیں۔

یہ تو اس معاملے کا اخلاقی اور معاشرتی پہلو ہوا۔ جہاں تک اس مسئلے کے قانونی پہلو کا تعلق ہے اسے فقہاء بغاوت اور خروج کے مباحث میں ذکر کرتے ہیں۔ مسلمانوں کو حکم ہے کہ وہ معاشرے میں انتشار پھیلانے سے گریز کریں۔ اس لیے کہا گیا ہے کہ اگر انہیں حاکم کا کوئی حکم پسند نہ بھی ہو تو وہ اطاعت کی روش اختیار کریں، الا یہ کہ حاکم کوئی حکم ایسا حکم دے جو شریعت سے متصادم ہو۔ مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ خلافِ شریعت حکم میں کسی کی اطاعت کرے۔ تاہم اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ لازماً بغاوت ہی کرے۔ خلافِ شریعت حکم کی اطاعت سے انکار اور ظالم حکمران کے سامنے کلمۂ حق کہنا مسلمان کے ایمان کا لازمی تقاضا ہے۔ اس وجہ سے اگر اسے مشکلات پیش آئیں تو انہیں خندہ پیشانی سے سہنا اور ثابت قدم رہنا بھی ایمان کے مقتضیات میں شامل ہیں۔

البتہ بعض امور ایسے ہیں جن کے ارتکاب پر حاکم کا ہٹانا لازم ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر حاکم نے کفر کا ارتکاب کیا تو وہ حکومت کا حق کھو بیٹھتا ہے۔ اس کی قانونی وجہ بھی بالکل سیدھی سادھی ہے۔ اسلامی قانون کا مسلمہ اصول یہ ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت عامہ حاصل نہیں ہے۔ نیز حدود اور قصاص کے معاملات میں غیر مسلم کی گواہی ناقابل قبول ہے۔ چنانچہ حدود اور قصاص کے مقدمات میں غیر مسلم قاضی نہیں بن سکتا۔ حاکم کے فرائض میں ایک اہم فریضہ حدود اللہ کا نفاذ ہے۔ اس لیے غیر مسلم اسلامی ریاست کا حاکم نہیں ہو سکتا۔ فقہاء نے اس امر پر تو اختلاف کیا ہے کہ اگر حاکم یا قاضی فاسق ہو جائے (مثلاً وہ کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے) تو کیا اسے حکومت اور قضاء سے ہٹانا واجب ہے اور کیا اس کے فیصلے نافذ ہوں گے؟ تاہم اس امر پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کفر کی صورت میں حاکم یا قاضی کی معزولی واجب ہو جاتی ہے۔ اب یہ بھی ایک مسلمہ امر ہے کہ کفر کا ارتکاب جیسے قول کے ذریعے کیا جاتا ہے اسی طرح بعض افعال کے ارتکاب پر بھی کسی شخص پر کفر کا حکم لاگو ہو سکتا ہے۔ البتہ اگر مسلمان کے کسی قول یا فعل کی کئی تعبیرات ممکن ہوں تو اس تعبیر کو اختیار کیا جائے گا جس کے تحت اس کی طرف کفر کی نسبت نہ ہو۔ تاہم اگر کسی قول یا فعل کی ایسی تاویل ممکن نہ ہو اور وہ ہر لحاظ سے کفر کے زمرے میں آتا ہو تو اس قول کے قائل یا اس فعل کے مرتکب پر کفر کے احکام کا اطلاق ہوتا ہے، جن میں ایک اہم حکم یہ ہے کہ اگر وہ حاکم یا قاضی ہو تو اس کی معزولی واجب ہو جاتی ہے۔

فسق یا کفر کی صورت میں خروج اور بغاوت

اگر حاکم کے فسق کی وجہ سے یا اپنے فرائض کی عدم ادائیگی کی وجہ سے اس کی معزولی جائز ہو جاتی ہے تو دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسے کیسے معزول کیا جائے؟ اگر تو اسے ہٹانے کے لیے پرامن راستے کھلے ہیں تو ظاہر ہے انہی میں کسی کا انتخاب کرنا ہوگا۔ لیکن اگر پرامن ذرائع سے ایسے حاکم کا ہٹانا ممکن نہ ہو تو کیا اسے جبراً ہٹایا جا سکتا ہے؟ دوسرے الفاظ میں کیا اس کے خلاف بغاوت کی جا سکتی ہے؟ اس سلسلے میں فیصلے کے لیے ایک اہم عامل یہ ہے کہ کیا بغاوت کرنے والے اتنی طاقت رکھتے ہیں کہ وہ حکمران کی قوت سے ٹکرا سکیں؟ نیز حکمران کے ہٹانے میں جو خونریزی ہوگی کیا وہ حکمران کے برقرار رہنے کے شر سے کم ہے یا زیادہ؟ ہر بغاوت کے موقع پر ان دونوں سوالات پر اہل علم کی آرا مختلف ہو سکتی ہیں۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں کی تاریخ میں جب بھی حکمران کے خلاف خروج ہوا ہے تو حکمران کے ظلم کے خلاف آواز بلند کرنے والوں میں کچھ نے بغاوت اور خروج کی راہ اختیار کی اور کچھ نے اس کے نتیجے میں ہونے والی خونریزی کو غیر ضروری قرار دیتے ہوئے یہ راہ اختیار کی کہ حاکم کے ظلم کو ظلم کہتے ہوئے اور اس کے غیر شرعی احکام نہ مانتے ہوئے اس کے ظلم وستم کو سہتے رہے۔ تاہم اگر حاکم کے کفر کی وجہ سے اس کی معزولی شرعاً واجب ہو چکی ہو اور پرامن ذرائع سے اس کا ہٹانا ممکن نہ ہو تو اس کے خلاف خروج اور بغاوت لازم ہو جاتی ہے۔

سیدنا حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے بعد دیگر ائمۂ اہل بیتؓ کے خروج کو بھی اسی تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ یا تو ان کے نزدیک حاکم کی معزولی واجب ہو چکی تھی، یا کم از کم جائز ہو چکی تھی اور ان کے اجتہاد کے مطابق اس کے ہٹانے کے سلسلے میں جو خونریزی متوقع تھی وہ اس شر کی بہ نسبت کم تھی جو اس حاکم کے حکمران رہنے کی صورت میں وقوع پذیر ہو رہا تھا۔ دوسری طرف جن اہل علم نے خروج اور بغاوت کی راہ اختیار نہیں کی ان کے نزدیک حاکم کی معزولی واجب نہیں ہوئی تھی (اس نے کفر کا ارتکاب نہیں کیا تھا) اور ان کے اجتہاد کے مطابق یا تو پرامن ذرائع سے تبدیلی ممکن تھی، یا خروج کی صورت میں ہونے والی خونریزی حاکم کے شر سے زیادہ تھی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ہر جائز و ناجائز میں حاکم کی اطاعت کا درس دیتے رہے اور ''اسٹیبلشمنٹ'' کی مدد کرتے رہے۔ یاد ہوگا کہ امام

ابوحنیفہ نے بنوامیہ اور بنو عباس کے خلفاء کے خلاف خروج میں عملی شرکت نہیں کی لیکن کئی مواقع پر ان کی ہمدردیاں باغیوں ہی کے ساتھ تھیں اور انہوں نے ان کی مالی مدد بھی کی۔ وہ ظالم حکمرانوں کے ظلم کے خلاف آواز بھی بلند کرتے رہے اور اس ''جرم'' کی پاداش میں انہیں سزائیں بھی دی جاتی رہیں۔

یہی اختلاف رائے آج کل کے اہل علم میں بھی پایا جاتا ہے۔ جو لوگ خروج اور بغاوت کی راہ اختیار کرتے ہیں وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ حکومت اپنا جواز کھو بیٹھی ہے اور پرامن ذرائع سے اس کی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ پس اصل سوال یہ نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ کے پیروکاروں نے حنفی فقہ کے اصولوں سے کیسے روگردانی کی، بلکہ اصل سوال یہ ہے کہ حکومت کی تبدیلی اور اصلاح احوال کے پرامن ذرائع پر لوگوں کا اعتماد کیوں ختم ہو گیا ہے؟ کیا اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ حکومت جمہوری اصولوں کے بجائے جبر اور طاقت سے قائم کی گئی ہے اس لیے جو لوگ حکومت کی تبدیلی چاہتے ہیں وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ جمہوری اصولوں کے بجائے طاقت اور جبر ہی کے ذریعے تبدیلی لائی جا سکتی ہے؟

باغیوں کے ساتھ سلوک

سرخسی اور دیگر حنفی فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جب مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں اور معلوم نہ ہو پا رہا ہو کہ کون حق پر ہے تو اصلاحِ احوال کی کوشش تو لازم ہے مگر کسی متحارب گروہ کا ساتھ نہیں دینا چاہیے جب تک کہ یہ یقین نہ ہو کہ وہ گروہ حق پر ہے۔ چنانچہ اگر یہ معلوم ہو کہ حکمران ہی حق پر ہے اور اس کے خلاف خروج کرنے والے باطل پر ہیں تو حکمران کا ساتھ دینا چاہیے۔ واضح رہے کہ بغاوت کے احکام تبھی لاگو ہوں گے جب حکومت کے خلاف خروج کرنے والوں نے کسی خاص خطۂ زمین پر قبضہ کر لیا ہو اور وہاں اپنی حکومت اس طور پر قائم کر لی ہو کہ مرکزی حکمران کا وہاں کوئی عمل دخل نہ ہو، باغیوں کی اپنی فوج ہو اور وہ مرکزی فوج کو باغیوں کی سرزمین (دار البغی) میں داخل ہونے سے روکے رکھے۔ حکمران باغیوں کی بغاوت کچلنے کے لیے اور معاشرے میں امن کے قیام کے لیے باغیوں کے خلاف فوجی کاروائی بھی کر سکتا ہے لیکن اس فوجی کاروائی میں اور اس میں جو دشمنوں کے خلاف کی جاتی ہے کئی فروق ہیں۔

حنفی فقہاء نے بغاوت کے باب میں تقریباً تمام احکام سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے طرز عمل سے اخذ

کیے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ حکومت کے خلاف خواہ کوئی کتنی ہی تنقید کرے لیکن جب تک اس نے مسلح جنگ شروع نہ کی ہو اس کے خلاف فوجی کاروائی نہیں کی جا سکتی۔ کوفہ کی جامع مسجد میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ جمعے کا خطبہ دیتے تھے تو کئی لوگ ان کے سامنے ان کو برا بھلا کہتے تھے لیکن آپ نے واضح کیا کہ آپ لوگوں کا نعرہ تو صحیح ہے لیکن اس سے آپ جو نتیجہ نکالتے ہیں وہ غلط ہے، اس کے باوجود حکومت کی جانب سے دی گئی ساری مراعات آپ کو حاصل رہیں گی جب تک آپ لوگ ہم سے جنگ نہ کریں۔ اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے طرزِ عمل سے حنفی فقہاء نے یہ قاعدہ بھی اخذ کیا کہ باغی اگر میدان جنگ چھوڑ کر فرار ہونا چاہے تو اس کا تعاقب نہیں کرنا چاہیے، الا یہ کہ وہ کسی اور گروہ کی طرف جا کر دوبارہ جنگ کی آگ بھڑکانا چاہے۔ باغیوں میں اگر کوئی ہتھیار ڈالے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ محض بغاوت کی بنا پر سزائے موت نہیں دی جا سکتی، بلکہ جنگ میں کسی کو قتل کرنے پر بھی سزائے موت نہیں دی جا سکتی، الا یہ کہ اس نے جنگ سے پہلے یا جنگ کے دوران میں یا قید ہونے کے بعد کوئی ایسا جرم کیا ہو جس کی بنا پر وہ سزائے موت کا مستحق ہو چکا ہو۔ باغی عورتوں کو صرف ایک صورت میں قتل کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ ہے جنگ کے دوران میں کوئی باغی عورت کسی پر حملہ کرے اور حملے کی زد میں آنے والے شخص کے پاس اپنی جان بچانے کے لیے اور کوئی راستہ نہ ہو۔ اس کے علاوہ اور کسی صورت میں باغی عورتوں کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ ان کو زیادہ سے زیادہ جو سزا سنائی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ انہیں اس وقت تک قید میں رکھا جائے جب تک بغاوت مکمل طور پر ختم نہ ہو جائے۔ اس کے بعد ان کو رہا کرنا پڑے گا۔ باغیوں سے حاصل ہونے والا اسلحہ اور مال اس وقت تک سرکاری تحویل میں ہوگا جب تک بغاوت مکمل طور پر ختم نہ ہو۔ اس کے بعد ہر شخص کو اس کا مال واپس لوٹایا جائے گا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے جنگ کے بعد سارا مال ایک بڑے میدان میں رکھ دیا تھا اور ہر شخص نے اپنا مال پہچان کر اور اس کا ثبوت دے کر واپس لے لیا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے طرزِ عمل سے فقہائے احناف نے یہ قاعدہ بھی اخذ کیا کہ باغیوں کے ساتھ توہین آمیز اور غیر انسانی سلوک نہیں کیا جائے گا۔

اس ساری بحث کے بعد لال مسجد کے سانحے میں حکومت کے طرزِ عمل کے متعلق حنفی فقہ کی رو سے

کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ کیا لال مسجد والوں کو باغی اور لال مسجد کے احاطے کو دار البغی کہا جا سکتا تھا؟ اگر ہاں تو حکومت نے ان باغیوں کے ساتھ جو سلوک روا رکھا کیا وہ صحیح اور جائز تھا؟ اور اگر لال مسجد والوں کا جرم اتنا سنگین نہیں تھا کہ اسے بغاوت قرار دیا جا سکے، تب اس سے زیادہ اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان لوگوں کے ساتھ حکومت نے جو کچھ کیا اسے سیاسہ عادلہ کہا جائے یا سیاسہ ظالمہ؟

پاکستان کا دستور کفریہ نہیں ہے

[یہ ماہنامہ ''الشریعہ''، گوجرانوالہ، کے مارچ ۲۰۱۲ء کے
شمارے میں شائع ہونے والے مضمون کا حصہ ہے۔]

اولاً: پاکستان دارالاسلام ہے

پاکستان میں شامل علاقے یقیناً دارالاسلام کی تعریف پر پورا اترتے ہیں۔ یہاں کی آبادی کی غالب اکثریت مسلمان ہے جنہوں نے باہمی معاہدے کے ذریعے یہ بھی طے کیا ہوا ہے کہ ان کا سربراہ مسلمان ہوگا۔ اگر بعض لوگوں کے خیال میں اس معاہدے کی بعض شقیں یا دیگر قوانین کی بعض جزئیات ''ظہور احکام کفر'' کے ضمن میں آتی ہیں تو اس کے باوجود دارالاسلام کے دارالکفر میں تبدیل ہونے کے لئے جو دو مزید شرطیں درکار ہیں وہ یہاں نہیں پائی جاتیں۔ یہاں غلبہ اور قہر مسلمانوں کا ہے جس کی وجہ سے یہ علاقہ مسلمانوں کو ہی منسوب ہے اور دارالکفر کی متاخمت کی شرط بھی بدیہی طور پر مفقود ہے۔ ان امور کی مزید وضاحت کے لیے درج ذیل نکات پر غور کریں:

۱۔ ۱۹۴۹ء میں پہلی دستور ساز اسمبلی نے قراردادِ مقاصد منظور کی جس کی رو سے یہ طے پایا کہ پاکستان میں اسلامی قانون کو بالادستی حاصل ہوگی۔ اس قرارداد کے ذریعے پاکستان کے دستوری نظام کے بنیادی مقاصد کا تعین کیا گیا۔ یہ قرارداد پاکستان کے تینوں دساتیر ۱۹۵۶ء، ۱۹۶۲ء اور ۱۹۷۳ء میں دیباچے کے طور پر شامل کی گئی۔ پھر ۱۹۷۳ء کے دستور میں آٹھویں ترمیم کے ذریعے ۱۹۸۵ء میں اسے

دفعہ ۲۔ الف کے تحت دستور کا باقاعدہ حصہ بنا دیا گیا۔ اعلیٰ عدالتوں نے کئی فیصلوں میں اس قرارداد کو انتہائی مقدس دستاویز قرار دیا ہے یہاں تک کہ دستور سے انحراف کے دور میں بھی قراردادِ مقاصد کو ناقابل تنسیخ و تعطیل سمجھا گیا اور اسی بنا پر عاصمہ جیلانی کیس ۱۹۷۲ء میں قرار دیا گیا کہ مارشل لا کا نظام ناجائز ہے اور حکومت کو مجبور کیا گیا کہ وہ مارشل لا ختم کر کے دستوری نظام بحال کرلے۔

۲۔ ۱۹۵۲ء میں پاکستان کے تمام مکاتب فکر کے جید علمائے کرام نے دستور کی اسلامی حیثیت ماننے کے لیے بائیس نکات دیے۔ پاکستان مین تمام دساتیر میں ان بائیس نکات کی روشنی میں اسلامی دفعات شامل کی گئیں۔ مثال کے طور پر سربراہ ریاست کے لیے مسلمان ہونے کی شرط ضروری قرار دی گئی ہے۔ ۱۹۷۴ء میں دستوری ترمیم کے ذریعے ''مسلمان'' کی تعریف بھی دستور میں شامل کی گئی جس کے تحت نہ صرف قادیانی بلکہ بہائی بھی غیر مسلم قرار پائے۔ دستور کی دفعہ ۲ کے تحت قرار دیا گیا ہے کہ اسلام پاکستان کا ''ریاستی مذہب'' ہے۔ دفعہ ۲۲۷ کے تحت قرار دیا گیا ہے کہ تمام قوانین کو اسلامی شریعت کے مطابق کیا جائے گا اور تمام غیر اسلامی قوانین ختم کر دیے جائیں گے۔ اس مقصد کے لیے پارلیمنٹ کی رہنمائی کے لیے اسلامی نظریاتی کونسل بھی تشکیل دی گئی ہے۔

۳۔ ۱۹۷۷ء کے انقلاب کے بعد پہلے عدالت ہائے عالیہ میں شریعت بنچ قائم کیے گئے، بعد میں یہ بنچ ختم کر کے ان کی جگہ وفاقی شرعی عدالت قائم کی گئی جسے یہ اختیار دیا گیا کہ وہ اسلامی شریعت سے متصادم قوانین کو تصادم کی حد تک کالعدم قرار دے۔ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کے خلاف جب سپریم کورٹ میں اپیل کی جاتی ہے تو اس کی سماعت کے لیے خصوصی شریعت اپیلیٹ بنچ قائم کی گئی ہے۔ وفاقی شرعی عدالت اور شریعت اپیلیٹ بنچ دونوں میں علما جج بھی تعینات کیے جاتے ہیں۔ واضح رہے کہ اگر وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کے خلاف اپیل نہ ہو تو پھر اس فیصلے کی پابندی سپریم کورٹ پر بھی لازم ہوتی ہے۔

۴۔ وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ اختیار سے ابتداً (۱۹۸۰ء) میں چار قوانین خارج کیے گئے:

الف۔ دستور

ب۔ عدالتوں کے طریق کار سے متعلق قوانین

ج۔ مسلم شخصی قوانین اور

د۔ مالیاتی امور سے متعلق قوانین۔

یہ ایک انتظامی قسم کا فیصلہ تھا اور اس سے مراد یہ ہرگز نہیں کہ یہ قوانین شریعت پر بالادست ہیں۔ نیز ان استثناءات کی تعبیر وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ نے اس طور پر کی ہے کہ بہت ہی کم قوانین اب ان استثناءات کے ذیل میں آتے ہیں۔ مثال کے طور پر ملکیتِ زمین کی تحدید کے مسئلے کو ابتدا میں وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ سماعت سے باہر قرار دیا گیا کیونکہ زمینی اصلاحات کو ایک قسم کا دستوری تحفظ حاصل تھا۔ تاہم قزلباش کیس (۱۹۸۹ء) میں سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بنچ نے اس خیال کو مسترد کر دیا۔ اسی طرح شفعہ سے متعلق قانون کو ابتدا میں عدالتی طریق کار سے متعلق قوانین میں شامل سمجھا گیا لیکن سید کمال شاہ کیس (۱۹۸۶ء) میں اس کی نفی کی گئی۔ مساۃ فرشتہ کیس (۱۹۸۰ء) میں شخصی قوانین کی ایسی تعریف پیش کی گئی جس کی رو سے مسلم عائلی قوانین آرڈی نینس ۱۹۶۱ء بھی وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ سماعت سے باہر سمجھا گیا۔ تاہم ڈاکٹر محمود الرحمان فیصل کیس (۱۹۹۳ء) میں سپریم کورٹ نے شخصی قوانین کی ایک اور تعریف پیش کی جس کے بعد یہ آرڈی نینس وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ سماعت میں آ گیا اور اس نے اللہ رکھا کیس (۲۰۰۰ء) میں اس کی کئی شقوں کو اسلامی شریعت سے متصادم قرار دیا۔ اس فیصلے کے خلاف اپیل کا فیصلہ ابھی نہیں ہو سکا ہے۔ مالیاتی امور سے متعلق قوانین کو ابتدا میں ۲ سال، پھر ۵ سال اور پھر ۱۰ سال کے لیے وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ سماعت سے باہر کیا گیا۔ یہ مدت ۱۹۹۰ء میں پوری ہو چکی ہے۔ اس لیے عدالت اب ان قوانین کا جائزہ لے سکتی ہے۔ نیز اس دوران میں عدالت نے اس اصطلاح کی ایسی تعبیر پیش کی جس کی رو سے کئی قوانین مالیاتی قوانین کی تعریف سے باہر ہو کر عدالت کے دائرۂ سماعت میں آ گئے۔

۵۔ پاکستان کے حکمرانوں اور عدالتوں کے فیصلوں کی شرعی حیثیت کے متعلق ایک اہم دستاویز وہ فتویٰ ہے جس کا اصل موضوع تو رویتِ ہلال کا مسئلہ تھا لیکن اس سے زیر بحث مسئلے میں بھی نہایت واضح اور دوٹوک رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔ قیامِ پاکستان کے بعد رویتِ ہلال کے سلسلے میں عمومی اتفاق قائم کرنے کی ایک اہم کوشش مولانا مفتی محمد شفیع نے کی۔ انھوں نے پہلے ایک سوالنامہ مرتب

کر کے ہند و پاک کے ممتاز علما کے پاس بھجوایا۔ پھر ستمبر ۱۹۵۴ء میں قاسم العلوم ملتان میں جید علماے کرام کا ایک اہم اجتماع منعقد کرایا جس میں دو دن کے تفصیلی مباحثہ کے بعد **زبدۃ المقال فی رؤیۃ الھلال** کے عنوان سے ایک متفقہ فتویٰ تیار کیا گیا۔* اس فتوے میں پاکستانی حکومت کے فیصلوں کی شرعی حیثیت کے متعلق جو سوالات قائم کیے گئے ہیں اور ان کے جو جوابات دیے گئے ہیں، وہ زیر بحث مسئلے میں قول فیصل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے یہاں اس فتوے سے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔ پاکستانی حکمرانوں اور عدالتوں کی شرعی حیثیت کے تعین کے لیے اس فتوے میں تین سوالات قائم کیے گئے:

''پہلا سوال یہ ہے کہ جو شخص قوت کے بل بوتے پر اقتدار پر غالب ہو جائے اور ارباب حل و عقد اس کی حکمرانی پر راضی نہ ہوں کیا اس کی حکومت صحیح ہے اور اس کی جانب سے قاضیوں کی تقرری جائز ہے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا فاسق قضا کے لیے اہل ہے؟

تیسرا سوال یہ ہے کہ احکام شرعیہ سے عدم واقفیت کسی قاضی کی اہلیت قضا ختم کر دیتی ہے؟''

ان میں پہلے سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگرچہ احادیث نبویہ اور عبارات فقہیہ کے بموجب اصولاً حکمران کا ارباب حل وعقد کے مشورے سے مقرر کرنا ضروری ہے، لیکن اس کے باوجود اگر کوئی شخص طاقت کے بل بوتے پر حکومت پر قابض ہو جائے تو جائز امور میں اس کی اطاعت سب مسلمانوں پر واجب ہوتی ہے اور اس کی ماتحتی میں قضا اور دیگر مناصب کی ذمہ داری قبول کرنا جائز ہوتا ہے، خواہ مسلمانوں کے اہل علم میں کسی ایک نے بھی اس کی بیعت نہ کی ہو، جب تک کہ وہ کفر بواح کا مرتکب نہ ہو جائے۔ اس کے بعد پاکستان کے حکمرانوں کے تناظر میں لکھا گیا ہے کہ

---

* اس فتویٰ کے مرتبین میں مولانا محمد یوسف بنوری، مفتی محمد شفیع، مولانا ظفر احمد عثانی، مولانا احمد علی لاہوری، مفتی محمد سیاح الدین کاکاخیل، مفتی رشید احمد لدھیانوی، مولانا عزیز الرحمان بجنوری، محمد عبدالمصطفیٰ الازہری اور محمد ناظم ندوی جیسے کبار اہل علم شامل تھے۔ علماے کرام کی مکمل فہرست کے لیے دیکھیے: مفتی رشید احمد لدھیانوی، احسن الفتاویٰ (کراچی: محمد سعید اینڈ سنز، ۱۳۷۹ھ)۔ ص ۳۵۰۔۳۵۱۔

پاکستان میں حکام کئی معاملات میں شرعی قوانین پر عمل کرسکتے ہیں اور اس قسم کے فیصلے شرعاً صحیح اور نافذ ہوں گے کیونکہ قاضی کے ہر فیصلہ کا شرعی حکم الگ ہے (بعض صحیح اور نافذ ہوں گے اور بعض غیر صحیح اور غیر نافذ ہوں گے)۔

دوسرے سوال کے جواب میں واضح کیا گیا ہے کہ فقہاء کے نزدیک قضا کے لیے عدل شرط جواز نہیں بلکہ شرط اولوی ہے، یعنی اس صفت کا قاضی میں موجود ہونا بہتر ہے اگرچہ اس کے بغیر بھی قاضی کے منصب پر تعیناتی جائز ہے۔ یہاں ابن عابدین کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اگر یہ بات مان لی گئی کہ فاسق قضا کا اہل نہیں ہے تو بالخصوص ہمارے دور میں قضا کا کام سرے سے ناممکن ہو جائے گا۔ اس کے بعد ابن الہمام کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جسے سلطان کی جانب سے قضا کا منصب سونپ دیا گیا اس کے فیصلے نافذ ہوں گے خواہ وہ جاہل یا فاسق ہو۔ البتہ ایسے قاضی کو دوسروں کے فتویٰ پر فیصلہ دینا چاہیے۔

تیسرے سوال کے جواب میں پھر ابن الھمام کے مذکورہ بالا قول کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس میں صراحتاً قرار دیا گیا ہے کہ جاہل کے فیصلے نافذ ہوں گے۔

واضح رہے کہ یہ فیصلہ ان علمائے کرام نے ۱۹۵۴ء میں اس وقت دیا تھا جب ابھی پاکستان کا پہلا دستور بھی نہیں لکھا گیا تھا۔ ۱۹۵۶ء میں پاکستان نے دستوری طور پر ''اسلامی ریاست'' ہونے کا اعلان کرلیا اور قرار دیا کہ پاکستان میں تمام قوانین اسلامی احکام کے مطابق ہوں گے۔ ۱۹۶۲ء کے دستور میں اس عزم کا اعادہ کیا گیا اور قوانین کو اسلامیانے کے لیے دو ادارے اسلامی مشاورتی کونسل اور ادارۂ تحقیقات اسلامی تشکیل دیے گئے۔ ۱۹۷۳ء کے دستور میں مزید اسلامی دفعات کا اضافہ کیا گیا اور ۱۹۷۴ء میں ایک دستوری ترمیم کے ذریعے دستور میں ''مسلمان'' کی تعریف بھی داخل کی گئی جس کی رو سے ختم نبوت کے منکرین غیر مسلم قرار پائے۔ ۱۹۷۷ء کے انقلاب کے بعد بڑے پیمانے پر قوانین میں تبدیلیاں لائی گئیں اور کئی قوانین کو اسلامی شریعت کے سانچے میں ڈھالنے کی کوششیں کی گئیں۔ وفاقی شرعی عدالت اور سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بنچ کے علاوہ سپریم کورٹ اور عدالت ہائے عالیہ نے پچھلے چونسٹھ برسوں میں کئی اہم فیصلے دیے جنھوں نے پاکستان کے قانونی نظام کے اسلامی تشخص کو محفوظ رکھنے میں اہم کردار ادا کیا۔ پس اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ

پاکستان دارالاسلام ہے۔

ثانیاً: دستورِ پاکستان کی حیثیت مسلمانوں کے مابین ایک معاہدے کی ہے جو اصلاً صحیح، نافذ اور لازم ہے

۱۔ دستورِ پاکستان کی حیثیت یہاں کے مسلمانوں کے درمیان ایک معاہدے کی سی ہے۔

۲۔ پس اس پر معاہدے سے متعلق قواعد لاگو ہوں گے جن میں سے ایک یہ ہے کہ معاہدے اور اس کی شقوں کو اصولاً صحیح مانا جائے گا۔

۳۔ جہاں کہیں کوئی شق اسلامی قانون کی رو سے غیر صحیح ہو اس کی ایسی تاویل کی جائے گی جو اسے اسلامی قانون کے مطابق کر دے۔

۴۔ اگر کسی شق کی ایسی تاویل ممکن نہ ہو تو وہ باطل ہے اور اس پر عمل جائز نہیں ہے، خواہ معاہدے میں صراحتاً یہ بات لکھی گئی ہو کہ اس شق پر عمل واجب ہے، اور خواہ اس شق پر عمل کو عدالتوں نے بھی واجب قرار دیا ہو۔ اسلامی قانون کا مسلمہ اصول ہے کہ قاضی کا فیصلہ اگر نص قطعی یا اجماع کے خلاف ہو تو وہ نافذ نہیں ہوگا۔

ثالثاً: مسلمانوں کے لیے شریعت کے کسی حکم پر عمل عدالت کے فیصلے سے مشروط نہیں ہے

۱۔ مسلمانوں کے لیے شریعت کے کسی حکم پر عمل اس سے مشروط نہیں ہے کہ پہلے اس حکم کے متعلق عدالتی فیصلہ آئے۔ اس لیے اگر بینک کا انٹرسٹ کسی کے فہم کے مطابق ربا ہے (اور میرے نزدیک یقیناً ہے) تو وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس انٹرسٹ سے میں اس لیے اجتناب نہیں برت سکتا کہ ابھی اس کا معاملہ عدالت میں زیرِ سماعت ہے، بلکہ اس پر واجب ہوگا کہ وہ اس سے اجتناب کرے۔

۲۔ پاکستان میں سودی نظام کے بقا کی وجہ یہ نہیں کہ عدالت نے اسے ناجائز ٹھہرانے سے انکار کیا ہے، بلکہ اس کی وجہ صرف اور صرف یہ ہے کہ لوگوں کی اکثریت اس معاملے میں یا تو بے حس ہے اور یا بے خبر۔ بلکہ میں تو یہاں تک کہوں گا کہ عدالت میں جن ججوں نے اس معاملے میں تساہل اور مداہنت کا مظاہرہ کیا ہے وہ بھی انھی میں سے کسی ایک یا دونوں اسباب کی بنا پر کیا ہے۔ پس اصل

مسئلہ لوگوں کے فہم اور دینی حس کا ہے۔

۳۔ جہاں تک دار الاسلام میں سودی لین دین کا تعلق ہے وہ بہر صورت ناجائز ہے، خواہ مسلمانوں کی اکثریت اس میں مبتلا ہو؛ خواہ انھوں نے معاہدے میں قرار دیا ہو کہ اس پر پابندی لگانے میں ابھی کچھ دیر ہے؛ اور خواہ وہاں کی عدالت نے اسے ناجائز کہنے میں توقف کیا ہو۔ اس لیے اگر کسی ماتحت عدالت کے کسی جج کے سامنے سودی لین دین کا تنازعہ آئے تو اس پر واجب ہے کہ سود کو باطل قرار دے۔ لیکن کتنے جج ہیں جو ایسا کر سکیں گے؟ اور جو نہیں کر سکیں گے تو وہ کس وجہ سے نہیں کر سکیں گے؟ کیا وہ یہ کہیں گے کہ اگرچہ قرآن وسنت میں اسے حرام قرار دیا گیا ہے مگر ہم پر قرآن وسنت کے بجائے دستور اور اعلیٰ عدالتوں کے فیصلے کی اتباع واجب ہے؟ اگر وہ ایسا کہیں گے تو ظاہر ہے کہ وہ کفر کا ارتکاب کریں گے۔ اس لیے ان میں کچھ اسے سود قرار دینے میں تامل کریں گے، کچھ اسے سود قرار دیتے ہوئے اپنی کمزوری کا اعتراف کریں گے، اور کچھ سرے سے اس بحث سے ہی کنارہ کشی کریں گے۔ ان تینوں گروہوں کو کچھ بھی کہا جائے مگر ان کا حکم پہلے گروہ سے مختلف ہوگا۔

رابعاً: پارلیمنٹ کا قانون سازی کا اختیار مطلق نہیں ہے

۱۔ یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ خواہ دستور میں قرار دیا گیا ہو کہ پارلیمنٹ کا قانون سازی کا اختیار مطلق ہے اس کے باوجود وہ مطلق نہیں ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ پارلیمنٹ اقتدار اعلیٰ کی حامل نہیں ہے۔ دوسرے اس وجہ سے کہ پارلیمنٹ کے ارکان کی غالب اکثریت مسلمانوں کی ہے۔ پس اگر اس پارلیمنٹ نے کوئی ایسا قانون منظور کیا جو قرآن وسنت سے متصادم ہو تو اس قانون پر سرے سے عمل جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ پارلیمنٹ نے اپنے جائز اختیارات سے تجاوز کیا ہوگا۔ بلکہ اگر پارلیمنٹ دستور میں ترمیم کے ذریعے اس سے تمام اسلامی دفعات کا خاتمہ کرے، تب بھی وہ ترمیم ہی سرے ناجائز ہوگی۔

۲۔ اس کی وجہ صرف یہ نہیں ہوگی کہ ججز کیس (۱۹۹۶ء) میں سپریم کورٹ نے طے کیا ہے کہ پارلیمنٹ دستور سے اسلامی دفعات کا خاتمہ نہیں کر سکتی، بلکہ اس کی اصل وجہ یہ ہوگی کہ اسلام کے دعویدار ہوتے ہوئے ارکان پارلیمنٹ ایسا کر نہیں سکتے۔

۳۔ اگر انھوں نے ایسا کیا بھی، تو اسلام کے دعویدار جج پر لازم ہوگا کہ اسے کالعدم قرار دیں۔

۴۔ اگر انھوں نے بھی اسے کالعدم قرار دینے سے انکار کیا تو پاکستان کے شہریوں پر، جن کی غالب اکثریت اسلام کی دعویدار ہے، لازم ہوگا کہ اسے ماننے سے انکار کریں۔

۵۔ اگر بفرض محال انھوں نے بھی اس پر خاموشی اختیار کی، تب بھی اس کا ماننا ان کے لیے جائز نہیں ہوگا۔*

۶۔ ہاں اگر انہوں نے اسے جائز قرار دیا تب یہ امکان پیدا ہوسکتا ہے کہ پاکستان دارالاسلام نہ رہے۔ تاہم، جیسا کہ واضح ہے، یہ آخری صورت تبھی ممکن ہوسکے گی جب یہاں کے لوگوں کی اکثریت مرتد ہوجائے، و العیاذ باللہ !**

۷۔ یہی کچھ عدالتوں کے متعلق بھی کہا جائے گا۔ جج اگر مسلمان ہیں تو وہ ایسا نہیں کرسکتے اور اگر انھوں نے ایسا کیا تب بھی اس فیصلے کا ماننا پاکستان کے مسلمانوں کے لئے ناجائز ہوگا۔ پس تکفیر و خروج کے قائلین جس امکان کا ذکر کرتے ہیں، وہ اتنا موہوم ہے کہ اس پر اس مسئلے کے حکم کا بنا کرنا کسی طور مناسب نہیں ہے۔

خامسا: شرعی عدالت کے اختیار سماعت سے جو قوانین باہر ہیں وہ شریعت سے بالاتر نہیں ہیں

۱۔ جہاں تک شرعی عدالت کے اختیار سماعت سے بعض قوانین کے اخراج کا معاملہ ہے تو وہ ایک انتظامی فیصلہ ہے۔ اگر یہ عدالت عائلی قوانین کے متعلق فیصلہ نہیں سنا سکتی تو اس سے یہ لازم

---

* یہ آخری صورت ترکی میں مسلمانوں نے اختیار کی جب مصطفیٰ کمال نے ترکی کو سیکولرائز کیا۔

** واضح رہے کہ جب بھارت میں پارلیمنٹ نے دستور میں ترمیم کرکے صراحتاً قرار دیا کہ وہ دستور کی کسی بھی شق کو ختم یا تبدیل کرسکتی ہے تو وہاں کی سپریم کورٹ نے اس پر فیصلہ سناتے ہوئے پھر قرار دیا کہ ترمیم کا یہ اختیار مطلق نہیں ہے! اگر وہ اپنے سیکولر نظام کو بچانے کے سلسلے میں اتنی غیرت کا مظاہرہ کرسکتے ہیں تو ہم مسلمان ہوتے ہوئے کیوں معذرت خواہانہ رویہ اپنائیں؟ ہم پر تو شرعاً واجب ہے کہ پارلیمنٹ کے اس مطلق اختیار کی نفی کریں (اگرچہ مطلق اختیار اس کے پاس ویسے بھی نہیں ہے، جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا)۔

نہیں آتا کہ یہ قوانین شریعت پر بالادست ہوگئے۔ اگر یہ مسلمانوں کا علاقہ ہے اور یہاں منعۃ اور ولایۃ مسلمانوں کے پاس ہے تو دستور سمیت یہاں کے تمام قوانین شریعت کے ماتحت ہیں، اور رہیں گے، خواہ کوئی عدالت ان کے خلافِ شریعت ہونے کا فیصلہ کر سکے یا نہ کر سکے۔ بالکل اسی طرح جیسے کسی قانون کو اگر یہ عدالت خلافِ شریعت قرار دے تو وہ فیصلہ اس کو مستلزم نہیں کہ وہ قانون واقعتاً خلافِ شریعت ہے۔

۲۔ باقی رہا اپیل کا معاملہ تو وہ صرف اس وجہ سے ہے کہ عدالت کا فیصلہ بہر حال انسانی کاوش ہے۔ اس لیے اس پر بعض دیگر انسان مزید غور و فکر کریں تو غلطی کا احتمال کم ہو جاتا ہے۔ اگر اس اختیار کو بعض لوگوں نے غلط استعمال کیا ہے تو کون سا ایسا جائز کام ہے جسے ناجائز کام کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا؟ تو کیا اس بنا پر ہر جائز کام کو ناجائز قرار دیا جائے گا؟

سادساً: پارلیمنٹ کو اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات ماننے کا پابند نہیں کیا جا سکتا

۱۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی حیثیت ''ریاستی مفتی'' کی ہے اور اس وجہ سے حکومت پر اس کی ''تجاویز'' کو ماننا لازم نہیں ہے۔ جب ہارون الرشید مختلف ائمہ کرام کو اکٹھا کر کے ان سے استفتا کرتا تھا تو اس کے بعد ان میں کسی کی رائے پر عمل کرنا اس نے خود پر لازم قرار دیا تھا یا حتمی فیصلہ اسی کا ہوتا تھا؟

۲۔ نیز کیا ان نتائج پر بھی غور کیا گیا ہے جو اس کونسل کے فیصلے کو لازم قرار دینے سے پیدا ہوتے ہیں؟ اس فیصلے کو لازم کر دینے سے قبل آپ کو یہ بھی سوچنا پڑے گا کہ اس کونسل کے ارکان کون ہوں گے؟ کیا وہ حکومت کے نامزد کردہ ہوں گے؟ یا ان کا بھی انتخاب کیا جائے گا؟ اگر انتخاب کے مسئلے کو ''قدرتی چناؤ'' کے سپرد کر دیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا قدرتی چناؤ کا عملاً مطلب یہ نہیں ہوگا کہ معاملہ حکمران کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا؟ قبائلی اور بدوی زندگی میں قدرتی چناؤ اتنا دشوار نہیں ہوتا جتنا شہری اور متمدن زندگی میں ہوتا ہے۔ پس آخر الامر معاملہ حکمران کی صوابدید پر ہی جا رکتا ہے!

۳۔ بہر حال ارکان خواہ کسی طرح چنے گئے ہوں، مزید سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا سعودی عرب کی **هيئة كبار العلماء** کے ارکان کی طرح وہ تاحیات اس کے رکن رہیں گے یا کسی مقررہ مدت تک؟ ایران میں مجلس بزرگان کے فیصلوں کو اگر لازمی حیثیت دی گئی ہے تو وہ اس لیے قابلِ فہم ہے کہ وہاں

شیعہ مذہب کے اثرات کی وجہ سے امامت کے تصور کے ضمن میں علما کا ایک شجرہ وجود میں آ گیا ہے، جن میں مختلف درجات باقاعدہ متعین ہیں۔ اس لیے یہ معاملہ اتنا سیدھا سادھا نہیں ہے جتنا اس کو سمجھا جا رہا ہے۔

سابعاً: اسلامی نظریاتی کونسل اور شرعی عدالت مثالی ادارے نہیں ہیں مگر صحیح سمت میں اہم پیش رفت ہیں

۱۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کے برعکس وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے لازمی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ اس کی حیثیت ''ریاستی قاضی'' کی ہے۔ وفاقی شرعی عدالت اور شریعت اپیلیٹ بنچ نے بعض غیر اسلامی قوانین کے خاتمے اور بعض نئے اسلامی قوانین کے اجرا کے سلسلے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اسی طرح ان عدالتوں نے شرعی قوانین کی توضیح اور تنفیذ کے سلسلے میں بعض اہم فیصلے سنائے ہیں۔ مجموعی لحاظ سے ان کی کارکردگی مثالی اور معیاری نہ سہی لیکن انہیں صحیح سمت میں پیش رفت کا نام ضرور دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً شرعی عدالت کے اختیار سماعت سے جن قوانین کو استثنا دیا گیا ہے ان کو بھی اس کے دائرۂ اختیار میں لانا چاہیے۔ بلکہ زیادہ مناسب صورت تو یہی تھی کہ عدالت ہائے عالیہ میں شریعت بنچ ہوں۔

۲۔ تاہم محض شریعت بنچوں یا شرعی عدالت سے کام نہیں چلے گا بلکہ ابھی بہت کام کی ضرورت ہے۔ نہ ہی اس سے کام چلے گا کہ ان عدالتوں میں ''علما'' کی تعداد بڑھائی جائے۔ ان علما میں کتنے ہیں جو معاشرتی سطح پر قانون کی تنفیذ کی پیچیدگیوں کا ادراک رکھتے ہیں؟ پھر ان میں کتنے ایسے ہیں جو وضعی قانون کی اصل خامیوں، کمزوریوں اور مفاسد سے واقف ہیں؟ اور ان میں کتنے ایسے ہیں جو عصر حاضر کے اسلوب میں شریعت اسلامی کی صحیح تعبیر پیش کر سکتے ہیں؟ نیز ججوں اور قانون دانوں میں کتنے ایسے ہیں جو شریعت کی اساسیات سے ہی واقف ہیں؟

ثامناً: پاکستانی دستور نے پرامن تبدیلی کا راستہ کھلا رکھا ہے

۱۔ جو لوگ موجودہ حکمرانوں یا طرز حکمرانی سے نالاں ہیں اور اس لیے نظام کی تبدیلی اور انقلاب کے نعرے بلند کر کے لوگوں کو خروج کی طرف دعوت دیتے ہیں انھیں یہ بات مدنظر رکھنی

چاہیے کہ خروج کے جواز کے لیے ایک بنیادی شرط پاکستان میں مفقود ہے کیونکہ یہاں تبدیلی پرامن ذرائع سے ممکن ہے۔

۲۔ اسلامی شریعت نے غیر مسلموں کے خلاف جنگ کی اجازت بھی صرف اس صورت میں دی ہے جب جنگ بالکل ناگزیر ہو جائے تو مسلمانوں کے خلاف ہتھیار اٹھانے کا مسئلہ تو اس سے بدرجہا زیادہ سنگین ہے۔ اس لیے اس کی اجازت اس صورت میں قطعاً نہیں دی جا سکتی جب تبدیلی واصلاح کے لیے پرامن ذرائع میسر ہوں۔

تاسعاً: موجودہ حالات میں خروج زیادہ بڑے فساد کا باعث ہوگا

امام ابوحنیفہ اگرچہ اپنے معاصر اموی خلفا اور ان کے بعد عباسی خلفا کی نااہلیت کے قائل تھے اور ان کے شدید ناقدین میں تھے، نیز آپ تبدیلی کے حامی بھی تھے اور اصولاً خروج کے جواز کے قائل بھی تھے۔ اس کے باوجود انھوں نے خروج کا راستہ اختیار کرنے سے گریز کیا اور جب خراسان کے مشہور فقیہ ابراہیم الصائغ نے انھیں خروج کے لیے قائل کرنے کی کوشش کی تو آپ نے فرمایا:

> ''یہ کام ایک آدمی کے بنانے سے نہیں بن سکتا۔ انبیا بھی اس کے کرنے کی طاقت نہیں رکھتے تھے جب تک وہ اس کام کے لئے آسمان سے مامور نہ کیے جاتے۔ یہ فریضہ دیگر فرائض کی طرح نہیں ہے جنھیں کوئی بھی شخص تنہا ادا کر سکتا ہے۔ یہ کام ایسا ہے کہ تنہا آدمی اس کے لیے کھڑا ہوگا تو اپنی جان دے گا اور خود کو ہلاکت میں ڈالے گا، اور مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اپنے قتل میں اعانت کا ذمہ دار ٹھہرے گا۔ پھر جب ایک ایسا شخص قتل کیا جائے گا تو پھر کوئی دوسرا اس کام کے لئے اپنی جان ہلاکت میں ڈالنے کی ہمت نہیں کر پائے گا۔''

خروج کے داعیوں سے یہی گزارش ہے کہ امت مسلمہ کے ذہین اور مخلص نوجوانوں کو خروج کی راہ دکھا کر وہ غیروں کا نہیں بلکہ اپنوں کا ہی نقصان کر رہے ہیں۔

عاشراً: ایسے ذہین افراد کی ضرورت ہے جو شریعت اور قانون دونوں میں مہارت رکھتے ہوں اور اس کا واحد طریقہ تعلیم اور تربیت کا ہے

ان لوگوں کی اسلامی تربیت، اسلامی قانون کی عصری اسلوب میں صحیح تعبیر اور عصر حاضر کے

چیلنجز کے حل کے لیے اسلامی قانون کی رہنمائی کی توضیح بہت زیادہ محنت کا کام ہے۔اس لیے ہتھیلی پر سرسوں جمانے کے بجاے اس کام کے لیے باصلاحیت لوگوں کو آگے بڑھ کر کام کرنا چاہیے۔ یہ ایک فرض کفائی ہے جس کی ادائیگی کے لئے ''کافی'' لوگ دستیاب نہیں ہیں۔ جو لوگ یہ کام کر سکتے ہیں وہ اور کاموں میں الجھے ہوئے ہیں، اور جن کا یہ کام نہیں ہے وہ خود کو اس کے ماہر قرار دے کر اپنی عاقبت بھی خراب کر رہے ہیں اور دوسروں کا بھی بیڑہ غرق کر رہے ہیں۔فالی اللہ المشتکی !

هذا ما عندي ، و العلم عند الله ۔

اللهم أرنا الحق حقاً و ارزقنا اتباعه، و ُرنا الباطل باطلاً و ارزقنا اجتنابه۔

کتابیات

عربی مآخذ

ابن قیم الجوزیہ، شمس الدین محمد بن أبی بکر۔ أحکام أهل الذمة۔ بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۲۰۰۲ء۔

ابن نجیم، زین العابدین بن ابراھیم۔ البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بیروت: دار المعرفۃ، تاریخ ندارد۔

أبوزھرۃ، محمد۔ العلاقات الدولية ۔ القاھرۃ، دارالفکر، تاریخ ندارد ۔

أبوعبید، القاسم بن سلام۔ كتاب الأموال ۔ القاھرۃ: دارالفکر، ۱۳۵۳ھ۔

أبوالولید، محمد بن احمد ابن رشد۔ بداية المجتهد و نهاية المقتصد ۔ الریاض: مکتبۃ مصطفیٰ باز، ۱۹۹۵ء۔

أبو یوسف یعقوب بن ابراھیم۔ کتاب الخراج۔ القاھرۃ: المطبعۃ السلفیۃ، ۱۳۹۶ھ۔

الاسکندری، کمال الدین محمد ابن الھمام۔ فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدی ۔ القاھرۃ: دارالکتب العربیۃ، ۱۹۷۰ء۔

الأندلسی، ابوعمر یوسف بن عبداللہ ابن عبدالبر۔ الانتفاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء ۔ مکتبۃ القرشی۔

البھوتی، منصور بن یونس بن صلاح الدین۔ كشاف القناع عن متن الاقناع ۔ القاھرۃ: دارالفکر، ۱۹۶۸ء۔

البلاذری، أحمد بن یحیٰ۔ فتوح البلدان ۔ بیروت: دارالکتب العربیۃ، ۱۹۸۷ء۔

التنوخی، سحنون عبدالسلام بن سعید بن حبیب۔ المدونة الكبرى. القاھرۃ: دارالباز، ۱۳۲۳ھ۔

التفتازانی، مسعود بن عمر بن عبداللہ۔ التلويح فی كشف حقائق التنقيح شرح التوضيح ۔ القاھرۃ: مکتبۃ محمد علی، ۱۹۵۷ء۔

الحرانی، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیہ۔ أجوبة المسائل ۔ القاهرة: مطبعة السنة المحمدیة، ۱۹۴۹ء۔

الحرانی، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیہ۔ قاعدة مختصرة فی قتال الکفار و مهادنتهم و تحریم قتلهم لمجرد کفرهم ۔ تحقیق الدکتو عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابراهیم الزیر آل حمد۔ الریاض، ۱۴۲۴ھ۔

الحرانی، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیہ۔ مجموعة فتاوی ابن تیمیة ۔ بیروت: دار الفکر، ۱۹۸۰ء۔

الحصکفی، علاؤالدین۔ الدر المختار فی شرح تنویر الأبصار ۔ لکھنو: مطبع نول کشور، تاریخ ندارد۔

خدوری، مجید۔ کتاب السیر و الخراج و العشر من کتاب الأصل للشیبانی۔ کراچی: ادارۃ القرآن، ۱۹۹۶ء۔

الخوارزمی، جلال الدین بن شمس الدین۔ الکفایة علی هامش فتح القدیر ۔ القاهرة: المطبعة المیمنیة، تاریخ ندارد۔

الدسوقی، محمد۔ ”تدوین الفقه الحنفی و أثره فی تدوین فقه المذاهب“، الدراسات الاسلامیة، المجلد السابع و الثلاثون، الربیع و الصیف (ینایر ۔ یونیو ۲۰۰۲ م)، مجمع البحوث الاسلامیة، اسلام آباد ۔

الدسوقی، محمد بن أحمد بن عرفة ۔ حاشیة علی الشرح الکبیر ۔ القاهرة: عیسی البابی الحلبی، ۱۹۳۱ء۔

الرازی، ابوبکر الجصاص۔ أحکام القرآن ۔ کراچی: قدیمی کتب خانہ، تاریخ ندارد۔

الزحیلی، وهبة۔ آثار الحرب فی الفقه الاسلامی ۔ دمشق: دار الفکر، ۱۹۸۱ء۔

الزیلعی، جمال الدین۔ نصب الرایة لأحادیث الهدایة ۔ القاهرة: مصطفی البابی الحلبی، تاریخ ندارد۔

السرخسی، أبوبکر محمد بن أحمد بن أبي سہل۔ تمهيد الفصول في الأصول ۔ لاہور: مکتبہ مدنیہ، ۱۹۸۱ء۔

السرخسی، أبوبکر محمد بن احمد بن أبي سہل۔ شرح كتاب السير الكبير ۔تحقیق الدکتور حسن اسماعیل الشافعی۔ بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۹۹۷م۔

السرخسی، أبوبکر محمد بن احمد بن أبي سہل۔ المبسوط ۔ تحقیق الدکتور حسن اسماعیل الشافعی۔ بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۹۹۷م۔

السمرقندی، أبوبکر علاؤ الدین المنصور محمد بن أحمد۔ تحفة الفقهاء ۔ دمشق: دار الفکر، ۱۹۶۴ء۔

السیوطی، جلال الدین۔ الاتقان في علوم القرآن ۔ بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۱ء۔

السیوطی، جلال الدین۔ الأشباه و النظائر ۔ بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۰م۔

الشافعی، محمد بن ادریس۔ کتاب الأم : موسوعة الامام الشافعي ۔ بیروت: دار قتیبہ، ۲۰۰۳ء۔

الشامی، محمد امین ابن عابدین۔ رد المحتار على الدر المختار ۔ القاہرۃ: مصطفیٰ البابی الحلبی، تاریخ ندارد۔

الشامی، محمد امین ابن عابدین۔ مجموعة رسائل ابن عابدين ۔ دمشق: المکتبۃ الهاشمیہ، ۱۳۲۵ھ۔

الشربینی، شمس الدین محمد بن محمد الخطیب۔ مغني المحتاج الى شرح المنهاج ۔ بیروت: مکتبہ الحلبی، ۱۹۳۳ء۔

الشوکانی، محمد بن علی بن محمد۔ نيل الأوطار شرح منتقى الاخبار ۔ القاہرۃ: دار الکتب العربیہ، ۱۹۷۸ء۔

الشوکانی، محمد بن علی بن محمد۔ السيل الجرار ۔ بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۹۸۷ء۔

الشیرازی، ابو اسحاق ابراہیم بن علی۔ المهذب في فقه الامام الشافعي ۔ بیروت: دار

المعرفۃ،۲۰۰۳ء۔

الطبرانی،سلیمان بن أحمد۔المعجم الکبیر ۔ بیروت:دارالکتب العربیۃ،۱۹۷۷م۔

الطبری،أبوجعفرمحمد بن جریر۔ جامع البیان عن تأویل آی القرآن ۔ القاھرۃ:مطبعۃ مصطفیٰ البابی،۱۹۵۴م۔

الطحاوی،أحمد بن محمد بن سلمۃ الأزدی ۔ شرح معانی الآثار ۔ بیروت:داراحیاء التراث العربی،۲۰۰۵م۔

الطحاوی،أحمد بن محمد بن سلمۃ الأزدی ۔ مشکل الآثار ۔ حیدرآباد:دائرۃ المعارف النظامیۃ،۱۳۳۳ھ۔

الظاھری،علی بن احمد ابن حزم۔ المحلی بالآثار ۔القاھرۃ:ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ،۱۹۳۴۔

الغزالی،أبوحامد محمد بن محمد۔ الاقتصاد فی الاعتقاد ۔ دارومکتبۃ الھلال۔

الغزالی،أبوحامد محمد بن محمد۔ المستصفی من علم الأصول ۔بیروت:داراحیاء التراث العربی،تاریخ ندارد۔

القرافی المالکی،ابوالعباس أحمد بن ادریس۔ الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام و تصرفات القاضی و الامام ۔بیروت:دارالبشائرالاسلامیۃ،۱۴۱۶ھ۔

القرضاوی،الدکتوریوسف۔فقہ الجھاد : دراسۃ مقارنۃ لأحکامہ و فلسفتہ فی ضوء القرآن و السنۃ ۔ قطر:مرکز القرضاوی للوسطیۃ الاسلامیۃ والتجدید،۲۰۰۹م۔

الکاسانی،علاؤالدین أبوبکر بن سعود۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۔ کوئٹہ: مکتبہ رشیدیہ،تاریخ ندارد۔

الماوردی،أبوالحسن علی بن محمد ۔ الأحکام السلطانیۃ و الولایات الدینیۃ ۔ القاھرۃ: المطبعۃ المحمودیۃ،۱۹۷۳ء۔

المرغینانی،برہان الدین۔ الھدایۃ فی شرح بدایۃ المبتدی ۔بیروت:دارالفکر،تاریخ ندارد۔

المقدسی، موفق الدین عبداللہ بن محمد ابن قدامۃ۔ **المغنی علی مختصر الخرقی**۔ القاهرة: دار المنار، ۱۳۶۷ھ۔

النووی، یحییٰ بن شرف۔ **المجموع شرح المهذب**۔ القاهرة: دار الفکر، ۱۹۶۷۔

الهندی، المتقی۔ **کنز العمال**۔ بیروت: دار الکتب العربیۃ، ۱۹۷۷م۔

اردو مآخذ

آزاد، ابوالکلام۔ اسلام کا نظریۂ جنگ۔ لاہور، بساط ادب، ۱۹۸۹ء۔

آزاد، ابوالکلام۔ ترجمان القرآن۔ لاہور: اسلامی اکادمی، ۱۹۷۶ء۔

آزاد، ابوالکلام۔ مسئلۂ خلافت۔ لاہور، بساط ادب، ۱۹۷۱ء۔

احمد، محمد مشتاق۔ حدود قوانین۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا تنقیدی جائزہ۔ مردان: مدرار العلوم، ۲۰۰۶ء۔

احمد، محمد مشتاق (مترجم)۔ مجموعۂ مقالات: بین الاقوامی قانون انسانیت اور اسلام۔ اسلام آباد: ریڈ کراس کی بین الاقوامی کمیٹی، ۲۱۰۲ء۔

ازہر، محمد مسعود۔ فتح الجواد فی معارف آیات الجہاد۔ لاہور، مکتبۂ عرفان، ۲۰۰۷ء۔

اصلاحی، امین احسن۔ اسلامی ریاست۔ لاہور: دار التذکیر، ۲۰۰۲ء۔

اصلاحی، امین احسن۔ تدبر قرآن۔ لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۲۰۰۱ء۔

اصلاحی، امین احسن۔ تنقیدات۔ اسلامک پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۷۸ء۔

اصلاحی، امین احسن۔ جدید اسلامی ریاست میں قانون سازی اور مسائل۔ لاہور: دار التذکیر، ۲۰۰۵ء۔

پرویز، غلام احمد۔ غلام اور لونڈیاں۔ لاہور: ادارۂ طلوع اسلام، ۱۹۸۴ء۔

چترالوی، مولانا پیر محمد چشتی۔ الفداء والجہاد فی الاسلام: اسلام میں فدائی حملوں کی شرعی حیثیت۔ لاہور: نظامیہ کتاب گھر، ۲۰۱۰ء۔

خالد، سیف اللہ۔ مقالات جہاد: اعتراضات وشبہات کا ازالہ۔ لاہور: دارالاندلس، ۲۰۰۳ء۔

خان، نذیر احمد۔ توہین رسالت، اقلیتیں اور قانون تحفظ مذاہب۔ کراچی: النبراس، ۲۰۰۶ء۔

علی، چراغ۔ جہاد۔ دہشت گردی یا دفاع (تحقیق الجہاد)۔ لاہور: دوست ایسوسی ایٹس، ۲۰۰۳ء۔

رانا، محمد عامر۔ جہاد۔ نائن الیون کے بعد۔ لاہور: فیکٹ پبلی کیشنز، تاریخ ندارد۔

سعید، حافظ محمد۔ تفسیر سورۃ التوبۃ۔ لاہور: دارالاندلس، ۲۰۰۶ء۔

سنبھلی، عتیق الرحمان۔ واقعۂ کربلا اور اس کا تاریخی پس منظر۔ صادق آباد: مکتبہ حسینیہ، تاریخ ندارد۔

صدیقی، حیدر زماں۔ اسلام کا نظریۂ جہاد۔ لاہور: کتاب منزل، ۱۹۴۹ء۔

ظفر، محمود احمد۔ سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ۔ شخصیت اور کردار۔ ملتان: کتب خانہ مجیدیہ، تاریخ ندارد۔

عثمانی، محمد تقی۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اور تاریخی حقائق۔ کراچی: ادارۃ المعارف، ۱۹۹۵ء۔

غازی، محمود احمد۔ اسلام کا قانون بین الممالک۔ اسلام آباد: شریعہ اکیڈمی، ۲۰۰۷ء۔

غازی، محمود احمد۔ خطبات بہاولپور۔ حصۂ دوم۔ بہاولپور: جامعہ اسلامیہ، ۱۹۹۷۔

غازی، محمود احمد۔ محاضرات فقہ۔ لاہور: الفیصل ناشران کتب، ۲۰۰۵ء۔

غامدی، جاوید احمد۔ میزان۔ حصۂ اول۔ لاہور: دارالاشراق، ۱۹۸۵ء۔

غامدی، جاوید احمد۔ میزان۔ لاہور: دارالاشراق، ۲۰۰۱ء۔

غامدی، جاوید احمد۔ قانون معاشرت۔ لاہور: المورد، ۲۰۰۶ء۔

فضل محمد۔ دعوت جہاد۔ فضائل، مسائل، واقعات۔ کراچی: بیت الجہاد، ۱۹۹۹ء۔

فیضی، مقصود الحسن۔ اہل کفر کے ساتھ تعلقات؟ وفاداری یا بیزاری اور اسلامی تعلیمات۔ لاہور: نور اسلام اکیڈمی، ۲۰۰۳ء۔

قاسمی، مولانا مجاہد الاسلام (مرتب)۔ضرورت وحاجت کا احکام شرعیہ میں اعتبار۔کراچی: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، ۲۰۰۲ء۔

گیلانی، مولانا مناظر احسن۔حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی۔لاہور: مکتبہ خلیل، ۲۰۰۵ء۔

گیلانی، مولانا مناظر احسن۔مقدمہ تدوین فقہ۔لاہور: المیزان پبلشرز، تاریخ ندارد۔

لاہوری، مبشر حسین۔اسلام میں تصور جہاد اور دور حاضر میں عمل جہاد۔لاہور: دعوت و اصلاح سنٹر، ۲۰۰۳ء۔

لدھیانوی، مفتی رشید احمد۔احسن الفتاویٰ۔کراچی: محمد سعید اینڈ سنز، ۱۳۷۹ھ۔

مبارک پوری، قاضی اطہر۔تدوین سیر و مغازی۔لاہور: دارالنوادر، ۲۰۰۵ء۔

مدنی، محمد اسرار۔ارتداد اور توہین رسالت اسلامی شریعت کی رو سے۔لاہور: ادارۂ اسلامیات، ۱۹۹۵ء۔

مودودی، سید ابوالاعلیٰ۔اسلامی ریاست۔لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۹۸ء۔

مودودی، سید ابوالاعلیٰ۔الجہاد فی الاسلام۔لاہور، ادارۂ ترجمان القرآن، ۱۹۷۴ء۔

مودودی، سید ابوالاعلیٰ۔خلافت وملوکیت۔لاہور: ادارۂ ترجمان القرآن، ۲۰۰۳۔

مودودی، سید ابوالاعلیٰ۔رسائل و مسائل۔لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۶۷ء۔

مودودی، سید ابوالاعلیٰ۔سود۔لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۳۔

مودودی، سید ابوالاعلیٰ۔مسئلۂ قومیت۔لاہور: اسلامک پبلی کیشنز۔

ندوی ابوالحسن علی۔تاریخ دعوت وعزیمت۔کراچی: ادارۂ نشریات اسلامی، تاریخ ندارد۔

نعمانی، شبلی۔سیرت النبی ﷺ۔کراچی: دارالاشاعت، ۱۹۸۵ء۔

نقشبندی، مدرار اللہ مدرار۔خان عبد الغفار خان۔سیاست اور عقائد۔مردان: مدرار العلوم، ۱۹۹۵ء۔

نقشبندی، مدرار اللہ مدرار۔قول فیصل۔مردان: مکتبۂ نوائے ملت، ۱۹۶۳ء۔

ہزاروی، غلام غوث۔جنگ سیرت نبوی ﷺ کی روشنی میں۔دیوبند: فاران اینڈ کمپنی، ۲۰۰۳ء۔

اردو مقالات

احمد، محمد مشتاق۔ ''آبروریزی کے جرم کی شرعی تکییف''۔ سہ ماہی مجلہ ''معارف اسلامی''، ج۹، شمارہ ۱ (جنوری۔ جون ۲۰۱۰ء)، ص۷۱۔۱۱۳۔

احمد، محمد مشتاق۔ ''آداب القتال: توضیح مزید''۔ ماہنامہ ''الشریعہ''، مارچ ۲۰۰۹ء، ص۲۲۔۳۰۔

احمد، محمد مشتاق۔ ''تکفیر اور خروج: دستورِ پاکستان کے تناظر میں''۔ ماہنامہ ''الشریعہ'' مارچ ۲۰۱۲ء، ص۵۹۴۔۵۱۴۔

احمد، محمد مشتاق۔ ''توہین رسالت کا مسئلہ حنفی فقہ کی روشنی میں''۔ ماہنامہ ''الشریعہ''، مارچ ۲۰۱۱ء، ص۲۹۔۴۰۔

احمد، محمد مشتاق۔ ''توہین رسالت کے متعلق حنفی مسلک: علامہ ابن عابدین الشامی کی معرکہ آرا تحقیق کا خلاصہ''۔ ماہنامہ ''الشریعہ'' جون ۲۰۱۱ء، ص۲۴۔۴۱۔

احمد، محمد مشتاق۔ ''سیدنا مسیح علیہ السلام کی تعلیمات کی حقیقت''۔ ماہنامہ ''اشراق'' لاہور، ستمبر ۲۰۰۱ء، ص۳۶۔۵۳۔

خان، ڈاکٹر محمد فاروق۔ '' دہشت گردی: چند مضامین کا تنقیدی جائزہ''، ماہنامہ ''الشریعہ'' گوجرانوالہ، جنوری ۲۰۰۹ء، ص۴۵۔۵۱۔

English Sources

A- Books

Abou El Fadl, Khaled. *Rebellion and Voilence in Islamic Law*. Cambridge: Cambrdige University Press, 2001.

Ahmad, Muhammad Mushtaq. *Use of Force for the Right of Self-determination in International Law and Shari'ah: A Comparative Study*, Unpublished Dissertation of LLM Shari'ah and Law, International Islamic University Islamabad, 2006

Ahmed, Rafiuddin et al. (ed.). *Terrorism*. Islamabad: Islamabad

Policy Research Institute, 2001

Akehurst, Michael *Modern Introduction to International Law.* New

Armstrong, Karen. *Holy War*. New York: Anchor Book, 2001

Augustine, The City of God

Austin, John. *Lectures on Jurisprudence*. London, 1911

Bashier, Zakaria. *War and Peace in the Life of the Prophet Muhammad*. Leicester: The Islamic Foundation, 2007

Boisard, Marcel A. *Jihad: A Commitment to Universal Peace*. Indiana: The American Trust Publications, 1988

Cassesse, A. *Self-determination of Peoples*. Cambridge, 1995.

Chomsky, Noam. *Power and Terror*. Islamabad: Vanguard, 2004

Comay, John. *Who's Who in Jewish History after the Period of the Old Testament*. New York: Routledge, 1995

Crossan, J. D. *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco: Harper, 1994

Esposito, John L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford University Press, 2002

Fall, Bernard B. *Street without Joy*. Harrisburg: Stackpole, 1963.

Faruqi, Isma'il Raji (ed.). *Trialogue of the Abrahamic Faiths*. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1991

Fisk, Robert. *The Great War for Civilisation: The Conquest of the Middle East*. London: Harper Perennial, 2006

Fitzgerald, P. J. *Salmond on Jurisprudence*. Islamabad: National Book Foundation, n.d. 12th Edition

Firestone, Reuven. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. New York: Oxford, 1999

Gasser, Hans-Peter. *International Humanitarian Law*. Haupt: Henry Dunant Institute, 1993

Ghazi, Mahmood Ahmad. *State and Legislation in Islam*. Islamabad: Shariah Academy, 2006

Ghazi, Mahmood Ahmad. *The Shorter Book on Muslim*

International Law. Islamabad: Islamic Research Institute, 1998

Hamidullah, Muhammad. *The First Written Constitution in the World*. Lahore: Sheikh Muhammad Ashraf, 1975

Hamidullah, Muhammad. *The Muslim Conduct of State*. Lahore: Sheikh Muhammad Ashraf, 1945

Hannum, H., Autonomy. Sovereignty and Self- determination: the Accomodation of Conflicting Rights. Pennsylvania, 1990

Harris, D. J. *Cases and Materials on International Law*. London: Maxwell, 1991

Hussain, Ijaz. *Kashmir Dispute: An International Law Perspective*. Islamabad: Quaid-e-Azam University, 1998

Jean-Marie Henckaerts and Louise Doswald-Beck. *Customary International Humanitarian Law*. Vol: 1, Rules, Cambridge University Press, 2005, Rule 87, p 306.

Kelsay, John. *Arguing the Just War in Islam*. Harvard University Press, 2007

Khadduri, Majid. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1966.

Khan, Saad S. *Reasserting International Islam: A Focus on the Organization of the Islamic Conference and Other Islamic Institutions*. New York: Oxford University Press, 2001

Khan, Sardar Sher Alam. *The Role of the Judiciary and the Objectives Resolution*. Institute of Policy Studies, Islamabad, 1994

Kulshresta, K. K. *International Relations*. Lahore: A-Z Publishers, n.d

Laffin, John. *Holy War: Islam's Fights*. London: Grafton, 1988.

Larry Maybee and Benerji Chakka. *Custom as a Source of International Humanitarian Law*. New Delhi: ICRC, 2006

Levitt, Geoffrey M. *Democracies against Terror: The Western Response to State-Supported Terrorism*. Oxford University Press, 2000

Lewis, Bernard. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London:

Weidenfield and Nicholson, 1967

Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. London: Weidenfield and Nicholson, 2003

Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. London: Oxford University Press, 1984)

Lock, John. *Concerning Civil Government*, The Great Books. New York: Encyclopedia Britannica Inc., 1952, vol 35

Malik, Iftikhar H. *Crescent between Cross and Star: Muslims and the West after 9/11*. London: Oxford University Press, 2006)

Mao Tse-tung. *On Guerrilla Warfare*. New York, Fredrick A. Praeger, 1962, translated by Samuel Griffith

Majumdar, Suhas. *Jihad: The Islamic Doctrine of Permanent War*. New Delhi: The Voice of India, 1994

Malik, Aftab Ahmad. *The Empire and the Crescent*. Bristol: Amal Press, 2003

Maqsood, Ruqaiyyah Waris. *A Muslim Study of the Origins of the Christian Church*. London: Oxford University Press, 2002

Masud, Muhammad Khalid, et al (eds.). *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. London: Oxford University Press, 2005

Mattox, John Mark. *St. Augustine and the Theory of Just War*. Continuum International Group, 2006

Messey, I. P. *Administrative Law*. Lucknow: Eastern Book Company, 2005

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Bibliography of Islamic Law: The Original Sources*. Islamabad: Niazi Publishing House, 1995

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *General Principles of Criminal Law (Western and Islamic)*. Islamabad: Advanced Legal Studies Institute, 1998

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Islamic Jurisprudence*. Islamabad: Islamic Research Institute, 2000

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Islamic Law of Business*

Organization: Corporations. Islamabad: Islamic Research Institute, 1998

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *The Hidayah*. Bristol: Amal Press,2006

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1994

O'Neill, Bard E. *Insurgency and Terrorism: Inside Modern Revolutionary Warfare*. New York: Brassey's Inc., 1990

Patel, Ismail Adam. *Madina to Jerusalem: Encounters with the Byzantine Empire*. Leicester: The Islamic Foundation, 2005

Pictet, Jean (ed.). *Commentary on the Geneva Convention I*. Geneva: International Committee of the Red Cross, 1952

Pietro Verri. *Dictionary of the International Law of Armed Conflict*. Geneva: ICRC, 1992

Pyarey Lal. *Thrown to the Wolves*.

Ramadan, Tariq. *To Be A European Muslim*. Leicester: Islamic Foundation, 1999

Ranchoddas, Ratanlal and Manharlal Ratanlal. *The Law of Torts*. Lahore: Mansoor Book House, 1989

Richardson, A. *The Political Christ*. London: SCM, 1973

Rousseau, Jean Jaques. *Discourse on the Origin of Inequality*. Great Books, vol 38.

Rousseau, Jean. *A Discourse on Political Economy*. Great Books, vol 38.

Rousseau, *A Discourse on Social Contract*. Great Books, vol 38.

Salibi, Kamal. *Conspiracy in Jerusalem*. London: Tauris & Co, 1988.

Sandoz, Yves et al. (eds.). *Commentary on the Additional Protocols*. Geneva: International Committee of the Red Cross, 1987

Sterba, James P. (ed.). *Terrorism and International Justice*. New York: Oxford University Press, 2003

Umozurike. *Self-determination in International Law*.

Philadelhpia, 1972

B- Articles

Ahmad, Muhammad Mushtaq. "Alliances and Treaties" in The Integrated Encycolpedia of the Qur'an, forthcoming.

Ahmad, Muhammad Mushtaq. "The Notions of Dar al- Harb and Dar al-Islam in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Hanafi Fiqh", *Islamic Studies*, 47: 1 (2008), 5-37.

Ahmad, Muhammad Mushtaq. "The Scope of Self-defence: A Comparative Study of Islamic and Modern International Law", *Islamic Studies*, 49: 2 (2010), 155-194.

Ackerman, David M. "International Law and the Pre- emptive Use of Force Against Iraq", *Congressional Research Service Report for Congress*, September 23, 2002
www.hrcr.org/Text/HotTopics/Iraq.html

Akehurst, Michael. "The Use of Force to Protect Nationals Abroad ", *International Relations,* 5 (1976/77), 3.

Christenson, G. "The World and the Jus Cogens", *American Journal of International Law,* 81 (1987), 93.

Clapham, Andrew. "Human Rights Obligations of Non-state Actors in Conflict Situations", *International Review of the Red Cross,* 88: 863 (2006), 491-523.

Hargrove, J. "The Nicaragua Judgment and the Future of the Law of Force and Self-defense", *American Journal of International Law,* 81 (1987),135.

Munir, Muhammad. "Public International Law and Islamic International Law: Identical Expressions of World Order", Islamabad Law Review 1: 3 & 4 (2003), 36-430

Munir, Muhammad. "The Prophet (peace be on him)'s Merciful Reforms in the Conduct of War: The Prohibited Acts". *Insights*, 2: 2-3 (2009-2010), 221-260.

Rene Beres and Yoash Tsiddon-Chatto. "In Support of

Anticipatory Self-defense: Israel", Osiraq and International Law, www.freeman.org/m online/jun97/beres1.htm

Sicilianos, Linos Alexander. "The Relationship between Reprisals and Denunciation or Termination of a Treaty", *European Journal of International Law*, (1993), 341-59.

Tabassum, Sadia. "Recognition of the Right to Rebellion with Special Reference to the Hanafi Jurisprudence", Hamdard Islamicus, 34: 4 (2011), 55-91.

Tabassum, Sadia. "Combatants, Not Bandits: The Status of Rebels in Islamic Law". *International Review of the Red Cross*, 93: 881 (2011), 121-139.

Weeramantry. "The Revival of Customary International Humanitarian Law" in Larry Maybee and Benerji Chakka (ed.), *Custom as a Source of International Humanitarian Law*. New Delhi: ICRC, 2006

White, N. D. "The Legality of Bombing in the Name of Humanity", *Journal of Conflict and Security Law*, 5: 1 (2000), 27-43.

C- Treaties

Charter of the United Nations, 1945

Convention for the Protection of Cultural Objects and Places of Worship in Time of Conflict, 1954

Covenant of the League of Nations, 1919

Geneva Convetion I, 1949

Geneva Convetion II, 1949

Geneva Convetion III, 1949

Geneva Convetion IV, 1949

Hague Regulations IV, 1907

Hague Regulations V, 1907

International Convention against the Taking of Hostages, 1979

Montevideo Convention on the Rights and Duties of States, 1933

The Pact of Paris, 1928

Simla Pact, 1972

Protocol I Additional to Geneva Conventions, 1977

Protocol II Additional to Geneva Conventions, 1977

Rome Statute of the International Criminal Court, 1998

Statute of the International Court of Justice, 1945

Vienna Convention on the Law of Treaties, 1969

D- UN General Assembly Resolutions

377 (1950)

1514 (1960)

2625 (1970)

3034 (1972)

3314 (1974)

39/159 (1984)

44/29 (1989)

E- UN Security Council Resolutions

47 (1948)

678(1990)

660 (1990)

1246 (1999)

1373 (2001)

F- Documents

Background Paper on Geneva Conventions and Persons Held by U.S. Forces, Prepared by the International Committee of the Red Cross, January 29, 2002;

Guidelines on the Recognition of New States in Eastern Europe and Soviet Union and Declaration on Yugoslavia, (1991) 62 BYIL 559;

Report of the EC Arbitration Commission on Yugoslavia, [1993] 92 ILR 162.

G- Cases

Advisory Opinion on the Legality of the Construction of Wall in the Occupied Territories, ICJ 2003 Rep.

Advisory Opinion on the Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons, ICJ 1996 Rep 66.

Hakim Khan Case (PLD 1992 SC 595)

Judges Case (PLD 1996 SC 324).

Malik Asad Ali Case (1998 SCMR 35).

Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua (Nicaragua v USA), 1984 ICJ Rep 392.

Rashida Patel Case (PLD 1989 FSC 95).

کچھ مصنف کے بارے میں

پروفیسر محمد مشتاق احمد نے بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد، سے ایل ایل بی (آنرز) شریعہ و قانون، ایل ایل ایم شریعہ و قانون اور پی ایچ ڈی (اسلامی قانون اور اصول فقہ) کرنے کے علاوہ پشاور یونی ورسٹی سے سیاسیات میں ایم اے کیا ہے۔ 2002ء میں سول جج بنے، لیکن تحقیق اور تدریس سے دلچسپی کی وجہ سے جلد ہی مستعفی ہو کر پشاور یونی ورسٹی کے شعبہ اسلامیات میں لیکچرر کے طور پر کام شروع کیا۔ دسمبر 2005ء میں بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد، کے شعبہ قانون سے بطور لیکچرر وابستہ ہوئے۔ ستمبر 2016ء سے اسی شعبے میں بطور ایسوسی ایٹ پروفیسر کام کر رہے ہیں۔ پی ایچ ڈی کے لیے مقالے کا موضوع تھا:

The Doctrine of *Siyasah* in the Hanafi Criminal Law and Its Implications for Islamization of Laws in Pakistan.

ایل ایل ایم کے لیے مقالہ درج ذیل موضوع پر لکھا:

Use of Force for the Right of Self-determination in International Law and Shariah: A Comparative Study.

پروفیسر محمد مشتاق نے ملکی اور بین الاقوامی تحقیقی مجلات کے لیے تیس سے زائد تحقیقی مقالے لکھے ہیں جن میں سے کئی مقالات سے کتابِ ہذا کی تیاری میں بھی مدد لی گئی ہے۔ اس کے علاوہ آپ نے درج ذیل کتب لکھی ہیں:

- حدود قوانین۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا تنقیدی جائزہ (2006ء)
- اسلام اور بین الاقوامی قانونِ انسانیت (2012ء)
- نزول و تدوین تورات: ایک جامع اسلامی نظریے کی تشکیل (زیر طبع)
- رؤیت ہلال: ایک فقہی تجزیہ (زیر طبع)
- پاکستانی فوجداری قوانین: مسائل اور حل (زیر طبع)
- اسلامی بینکاری: اصل مسائل کیا ہیں؟ (زیر طبع)

اس بات کی ایک عرصہ سے شدت کے ساتھ ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ مروجہ بین الاقوامی نظام وقوانین کا تفصیل کے ساتھ مطالعہ کیا جائے، اسلامی احکام وقوانین کے ساتھ ان کا تقابلی جائزہ لیا جائے، جہاں جہاں دونوں کا اتفاق ہے، ان جگہوں کی نشاندہی کی جائے، جن امور پر ٹکراؤ اور تضاد ہے، ان کا بھی تعین کیا جائے، پھر ٹھنڈے دل و دماغ کے ساتھ شرعی اصولوں کی روشنی میں انہیں قبول یا رد کرنے اور ان سے نمٹنے کی حکمت عملی تجویز کی جائے اور یہ بحث جذباتیت یا عمل اور ردِ عمل کی نفسیات سے ہٹ کر خالصتاً علمی اور فقہی بنیادوں پر ہو۔

محترم پروفیسر مشتاق احمد نے میری ایک دیرینہ خواہش اور امت مسلمہ کی ایک انتہائی اہم ضرورت کی تکمیل کی طرف قدم بڑھایا ہے اور دعا گو ہوں کہ اللہ رب العزت انہیں اس کاوش پر جزائے خیر سے نوازتے ہوئے اسے دینی جدوجہد کے راہ نماؤں اور کارکنوں کے لیے راہ نمائی کا ذریعہ بنائیں اور قبولیت وثمرات سے بہرہ ور فرمائیں۔

(ابوعمار زاہد الراشدی)

کتاب محل
دربار مارکیٹ لاہور 0321-8836932
kitaabmahal786@gmail.com
kitabmahal 03004827500